

كلود ليفي ستروس

قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر

عبد الله عبد الرحمن يتيم

20

الكتاب



ذو القعدة 1418

مارس 1998



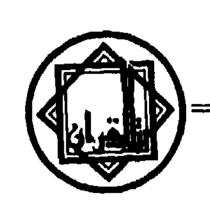
كلود ليفي ستروس

قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر

عبد الله عبد الرحمن يتيم

20

الكتاب



ذو القعدة 1418

مارس 1998



الكتاب الشهري للمشروع الخيري



إصدارات بيت القرآن- مارس 1998 - ذو القعدة 418
المنـامة - البحـرين
الطبعة الأولى - رقم الإيداع في المكتبة العامة 2253 د.ع

كلود ليفي ستروس

قراءة في الفكر الانثروبولوجي المعاصر

عبدالله عبدالرحمن يتيم

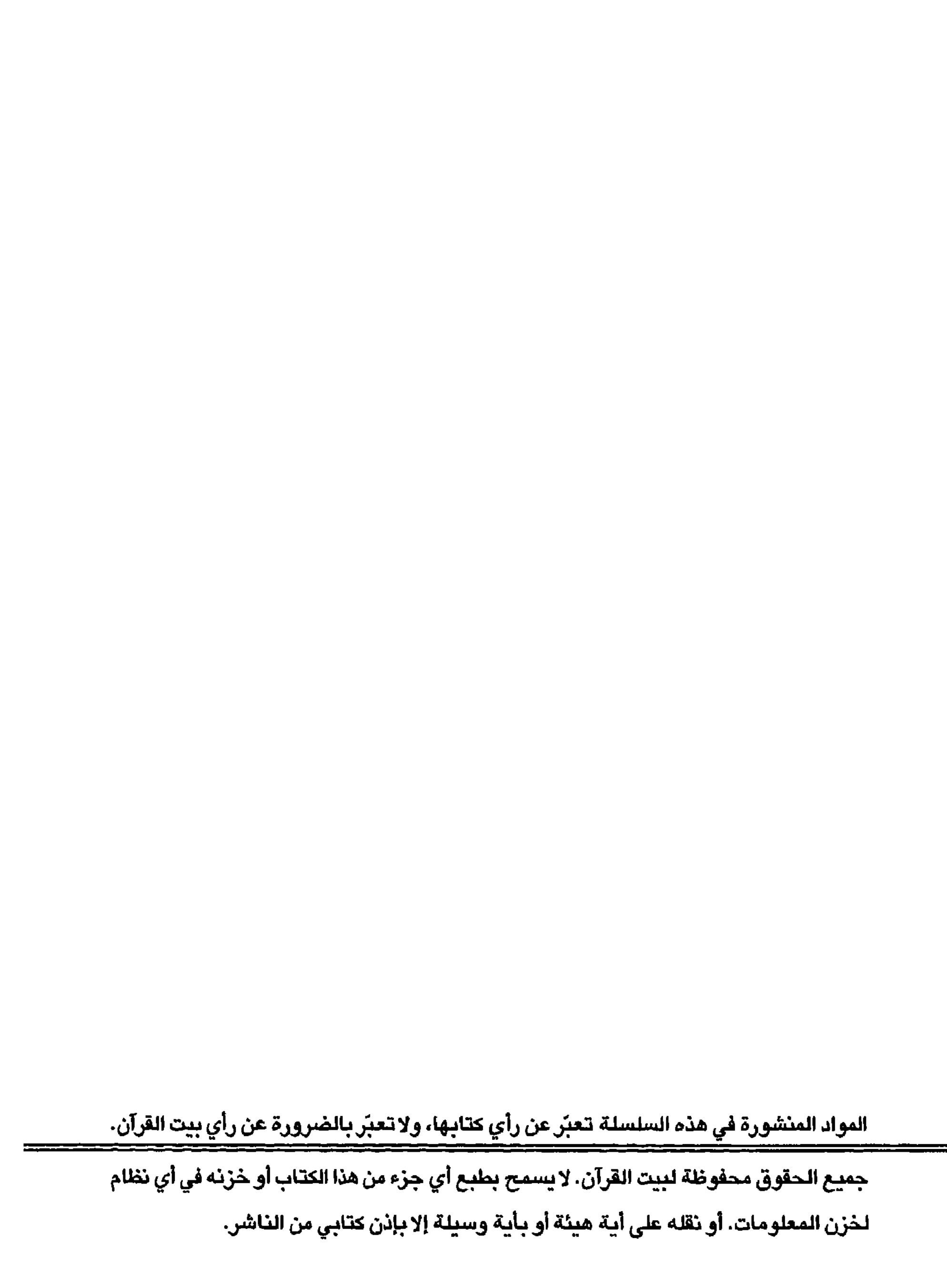


اهـــداء

إلـــى والـدي

عبدالرحمن حسن ينيم

(1993 - 1906)



عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث:

صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له

صدق رسول الله

رواه مسلم

طبع هذا الكتاب من صدقة جارية

في ثواب

المرحوم ابراهيم بن يوسف المطوع

المحتويات

تقديم

يجمع هذا الكتاب محاولاتي البسيطة لاستيعاب تجربة واحدة من الشخصيات الانثروبولوجية الأوروبية التي لعبت بنفوذها الأكاديمي والفلسفي التأثير الكبير في الفكر والممارسة الانثروبولوجية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وإلى الآن، ألا وهو كلود ليفي ستروس. لقد أتي كلود ليفي ستروس من الهامش الفرنسي الذي لم يكن حينها مصدراً للسلطة النظرية، أو يحسب لها حساباً. كان ذلك في وقت أعتبرت فيه مصادر تلك السلطة متمحورة في العالم الانكلوساكسوني، أي في الأكاديميات البريطانية والأمريكية، المهيمنة بحكم الخبرة والأسبقية على هذا العالم الذي بدأ حينها يستقطب عدداً متزايداً من الطلاب والمثقفين. أطل ليفي ستروس من هامشه الاجتماعي، حيث أستبعد من التجنيد العسكري عندما كان شاباً وذلك بحكم خلفية إنتمائه لأسرة يهودية، ثم تبع ذلك ملاحقته من قبل السلطات النازية الألمانية فأضطر للهجرة إلى أمريكا. ولكن ليفي ستروس لم يكتفي بهذا الدور الهامشي بل ثار عليه، فعاد مثلاً إلى فرنسا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ليقود من خلال الانثروبولوجيا حملات لمواجهة التفرقة العنصرية ومناصرة حركات التحرر التي بدأت تتصاعد في المستعمرات حينذاك. وكانت مواقف كهذه تعد في تلك الفترة من الأمور التي لا ينبغي لممارسي العلم الخوض فيها، الشأن في ذلك شأن أي قضية سياسية أخرى، أو لأسباب ربما، كما الحالة التي نحن بصدد الحديث عنها، تعود لظروف تورط بعض ممارسي العلم في المشاريع الكولونيالية ذاتها. وبهذه التجربة فتح ليفي ستروس المجال أمام الانثروبولوجيا لتصبح جزءاً من الشأن العام في الشارع السياسي الأوروبي، وعلينا أن نعود لأعمال

مثل **«العرق والثقافة»** و**«العرق والتاريخ»** و**«المدارات الحزينة»** لنرى المدى الذي ذهب إليه ليفي ستروس في أطروحاته تلك.

كما أن ليفي ستروس أطل من هامش آخر، وهو يعد بمقاييس تلك العقود أكثر خطورة من سابقه، كانت مبادىء وأطروحات المدرستين الوظيفية والبنائية - الوظيفية، المرتكزة على الفلسفات الامبريقية، من المدارس المهيمنة بل والسائدة في مختلف أشكال التجارب الانثروبولوجية سواء في بريطانيا أو أمريكا. كان اصحاب الاختصاص يتعاملون مثلاً مع أنفسهم، وكذلك العلم الذي ينتمون إليه، باعتبارهم أقرب إلى العلوم الطبيعية والحسية. كان هناك تعالي وترفع كبير على العلوم الانسانية وعلى كل الاتجاهات التأويلية والتفسيرية، كتلك التي تعطي وزناً للتجربة الذاتية وللبعد الانساني الذاتي أهمية خاصة في التعامل مع الظواهر الاجتماعية والثقافية والتاريخية. لذلك عندما بدأ ليفي ستروس يعطي موضوعات مثل الموسيقى والأدب والفلسفة ثم اللسانيات، وكذلك التجربة الذاتية للباحث، أهمية كبيرة في معالجة الموضوعات التقليدية التي تتناولها الانثروبولوجيا كان الأمر مثار إمتعاض من قبل كبارالانثروبولوجيين في العالم الانكلوساكسوني. ورغم النقد اللاذع والامتعاض الصادر من هذا العالم إلا أن ليفي ستروس أصر على مواصلة أسلوبه الخاص في ممارسة الانثروبولوجيا، خاصة إذا ما أدركنا أن سعي ليفي ستروس على مواصلة هذا الطريق أعتبر في حينها بمثابة تمرد شديد على كل تقاليد العالم الذي تلقى مبادئه ومناهجه، عندما كان ملازماً لعدد من أساتذته من الانثروبولوجيين الأمريكيين أمثال: فرانز بواز وكلود كلوهن، ودافع عن أطروحته في نيل دكتوراة الفلسفة في الانثروبولوجيا من جامعة كولومبيا. إذاً كيف يأتي اليوم ومن خلال عدد من مؤلفاته مثل: **«الميثولوجيا»** و**«البنى الأولية للقرابة»** ومجلداته حول **«الانثروبولوجيا البنيوية»** لا ليقوض الأطروحات والمباديء

المتعارف عليها وحسب، وإنما ليحقق أيضاً رواجاً منقطع النظير من خلال هذه المؤلفات.

السؤال الذي قد يلح على ذهن القارىء العربي العام، وربما المتخصص، هو ما شأننا نحن العرب والثقافة العربية وأكاديمياتنا بكل تلك السياقات التاريخية المتعلقة بشخصية أوروبية جدالية مثل ليفي ستروس؟ وأجيب بالتالي: أن ليفي ستروس قد تعدى باسهامه في النظرية الانثروبولوجية التخوم الضيقة للعلم بل جابت إسهاماته ميادين شاسعة سواء في حقل الفلسفة أو الحقول المتنوعة للمعرفة الإنسانية أو الميادين المتعددة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، فأفكاره ونظرياته أصبحت جزءاً من الشأن العام في هذه الميادين والحقول. وهي مثل رديفتها في العصور الإسلامية لإزدهار العلوم والفلسفة عند العرب أصبحت أفكار ونظريات ليفي ستروس، مثلما أصبحت تلك الخاصة بالفارابي وابن رشد وابن سيناء، شأناً عاماً سواء عند العلماء والفلاسفة العرب والمسلمين أو عند أقرانهم من الأوروبيين وغيرهم. لذا سعت الدراسات المتضمنة في هذا الكتاب إلى تسليط الضوء على بعض من تلك الاسهامات المتميزة لليفي ستروس في حقل المعارف الانثروبولوجية وإظهار أهميتها وأشكال التلقي الذي تعرضت له سواء على الصعيد الأوروبي – الغربي أو العربي. لقد وجد كاتب هذه الدراسة أن الاهتمام بليفي ستروس في العالم العربي قد أُقتصر إلى درجة بعيدة على تلك الجوانب من فكره ذات الصلة بميادين الأدب والفولكلور والنقد الأدبي، إلى درجة أن عدداً كبيراً من المثقفين ومن المشتغلين بالأدب والنقد الأدبي صاروا يتعاطون من ليفي ستروس باعتباره ناقداً وربما شخصية أدبية أو فلسفية مثيرة للجدل كغيرها من الشخصيات الشبيهة مثلاً بالمفكر

الفرنسي جان بول سارتر وغيره. وهكذا كان من أثر ذلك أن غُيبت تجربة ليفي ستروس باعتباره أثنوغرافياً في الأساس، وأنه مثلاً أطل على بقية العلوم والمعارف الانسانية والفلسفية من واقع هذه النافذة المعرفية الميدانية الطابع، لذلك سعيت في هذا الكتاب أن أورد تلك الجوانب السيرية ذات الصلة بتلك التجربة، فهكذا ألحقت الدراستين الأساسيتين بفصل آخر عن سيرته الذاتية وآخر قمت بترجمته وإعداده، وهو جزء من حوار طويل أجراه الكاتب والناقد الفرنسي ديديه أريبون مع ليفي ستروس وقامت دار نشر جامعة شيكاغو بترجمته ونشره في مطلع التسعينيات.

لقد أُعدت الدراسات الواردة في متن هذا الكتاب والحوار المترجم خلال السنوات الست الأولى من هذا العقد، وذلك عندما كنت أعمل أستاذاً للأنثروبوجيا في جامعة البحرين، ثم نشرت على التوالي في عدد من المجلات والدوريات العربية تحت تسميات مختلفة، ولغرض إعادة نشرها في هذا الكتاب أعدت تنقيح بعضها وكذلك تسمية عناوينها لغرض النشر الجديد، ولهذا أحيل القاريء الكريم إلى الهوامش الواردة في مقدمة كل فصل من الكتاب لمعرفة مصادر نشرها. وبمناسبة الحديث عن ظروف كتابة هذه الدراسات أجد نفسي مُلزماً للاشارة وبالتقدير الكبير لجامعة البحرين وأخص بالذكر طلاب الجامعة الذي كان لي شرف تدريسهم والالتقاء بهم وربما سمعوا أو تجادلوا معي في بعض الأفكار الواردة في هذا الكتاب عن ليفي ستروس، لقد كان لصدى أفكارهم أثراً لا أنكره في تطور أفكاري. كما أخص بالشكر موظفي مكتبة الجامعة وكذلك مكتبة المجلس الثقافي البريطاني في البحرين على توفير العديد من المصادر لي من المكتبات الجامعية في بريطانيا.

لقد وفرت جهات أخرى فرصة لهذه الدراسات لكي ترى النور وتصبح في متناول القاريء العربي، لذا أتوجه بالشكر إلى القائمين على **«مجلة العلوم الاجتماعية»** في جامعة الكويت وكذلك مجلة **«عالم الفكر»** التابعة للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في دولة الكويت، حيث نشرت الدراستين الواردتين في الفصل الثاني والثالث على التوالي. كما أشكر القائمين على مجلة **«كلمات»** في أسرة الأدباء والكتاب في دولة البحرين والملحق الثقافي لجريدة الأيام البحرينية **«رؤى»** على نشرهم أجزاء من النصوص الواردة في الفصل الرابع.

وأخيراً هناك العديد من الأشخاص الذين أريد أن أخصهم بالشكر والتقدير لما قدموه لي من عون ومساعدة في إعداد ونشر هذا الكتاب بالشكل والمضمون الذي كنت أطمح إليه، ونظراً لطول القائمة أخص بالذات زملائي في الاختصاص خاصة: سليمان نجم خلف، من جامعة الامارات، وديل أيكلمان، من جامعة دارموث في أمريكا. ومن البحرين أذكر وبتقدير خاص كل من: عبدالمنعم إبراهيم، الكاتب والصحفي، ومحمد أحمد البنكي، من جامعة البحرين، حيث كان لأهتماماتهما المشتركة معي وللحوارات المطولة التي أجريناها معاً الدور الكبير في بلورة أفكاري وتطورها. وأود أن أوجه شكراً خاصاً للكاتب والأديب عبدالقادر عقيل، من إدارة الثقافة والفنون، لتوليه قراءة النص في مرحلته الأخيرة ومراجعة وضبط لغته. كما أريد أن أسدي الشكر والامتنان لبيت القرآن في دولة البحرين خاصة للأمين العام لهذه المؤسسة الثقافية الرائدة، الدكتور عبداللطيف جاسم كانو، لما أبداه من حماسة خاصة في نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة الأعمال التي يقوم بنشرها بيت القرآن. وشكري

وتقديري موصولاً في بيت القرآن للصديقين: طارق والي وسمر الكيلاني، اللذان تحملا عناء التغلب على المشكلات التي تصاحب ظروف طباعة أي كتاب وعلى إصرارهما الخاص لكي يرى هذا الكتاب النور.

وآخر وليس أخيراً أجدني ملزماً في إبراز إمتناني إلى صديقتي وزوجتي، شيخة راشد الجنيد، الشاهدة على القلق والمتعة المصاحبة في تجربة كتابة هذه وغيرها من الكتابات الأخرى لي، أما والدي عبدالرحمن حسن يتيم فأهديه هذا الكتاب الذي حالت ظروف رحيله عن هذه الدنيا دون رؤية بعض من محاولات إبنه الذي يفتقده كثيراً.

عبدالله عبدالرحمن يتيم

باريس

الأثنين 3 نوفمبر 1997

الفصل الأول

كلود ليفي ستروس
صورة قلمية

يتحدث ليفي ستروس المولود في 1908 عن طفولته مع والديه فيقول أنه نشأ بين أبوين تجاذبتهما إهتماماتهما بالرسم والموسيقى، وكذلك بإنتمائه لأسرة امتازت بعلاقة أجدادها بالأسر الملكية التي حكمت فرنسا وبالاضافة إيضا إلى تدين بعضها وتحرر البعض الآخر خاصة والديه. إمتازت هذه الطفولة بنمو اهتمامه بالموسيقى خاصة من خلال علاقته بأبيه الذي كان موسيقياً وتربطه صداقة بالموسيقي أوفنباخ الذي أعد مع والده عدداً من المعزوفات الموسيقية المشهورة. إلا أن هذه الاسرة تتعرض وكذلك ليفي ستروس نفسه للاضطهاد بسبب موجات معاداة الساميّة خلال الحرب العالمية الاولى والثانية.[1]

خلال المرحلة الأخيرة من حياته المدرسية (في عمر السادسة عشرة) أظهر ليفي ستروس إهتماماً بكتابات فلسفية أبرزها كتابات هيجل، كانت، وماركس. وكما هو شأن أبناء جيله فقد أخذته الأفكار الاشتراكية للإنتظام في العمل السياسي الطلابي مع المجموعات الاشتراكية. كان على ليفي

1) معظم المعلومات الواردة هنا عن السيرة الذاتية لليفي ستراوس مستمدة من:
(Levi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 1955.)
(Levi-Strauss & Eribon, *Conversation with Claude Levi-Strauss*, 1991.)

ستروس عند التحاقه بالجامعة الاختيار بين دراسة الرياضيات او الدراسات الاغريقية، اما هو فقد اختار الالتحاق بدراسة القانون حيث حصل في عام 1931 على إجازته الجامعية الاولى في القانون والفلسفة. وكان أن تقدم لنفس الامتحان في العام ذاته كل من: سيمون دي بوفوار و موريس مرلو بونتي. بعد حصوله على درجته الجامعية التحق بالتدريس بعد فترة قصيرة من الخدمة العسكرية. خلال خدمته في الجيش تم إعطاؤه وظائف ثانوية إلى ان تم الاستغناء عن خدمته بسبب انتمائه إلى أبوين يهوديين. وأثناء سنوات ضجره من مهنة التدريس وبداية تعلقه بموضوع الانثروبولوجيا، الذي بدأ يكثر الحديث عنه كموضوع في أوساط المثقفين الفرنسيين في بداية الثلاثينات، إطلع مثلاً خلال تلك الفترة على كتاب الانثروبولوجي الامريكي روبرت لوي: «المجتمع البدائي» [2]. وكان أن شاءت الظروف لليفي ستروس أن يتم إختياره في عام 1935 من ضمن مجموعة من الاساتذة الجامعيين الفرنيسين لتأسيس جامعة سان باولو في البرازيل، حيث أتيح له هناك تدريس علم الاجتماع والقيام باعمال حقلية أثنوغرافية بين هنود البرازيل.

خلال إقامته في البرازيل (1935-1939) نشر ليفي ستروس مقالته الانثروبولوجية الأولى والتي كانت بمثابة نتاج عمله الاثنوغرافي بين قبائل البرورو. وقد لاقت مقالته قبولاً كبيراً خاصة بين الانثروبولوجيين الامريكيين الذين كانوا في بدء توجههم لدراسة هنود أمريكا الجنوبية. لذا

---

2) (Lowie, *Primitive Society*, 1923.)

وجدوا في دراسته توسعة لدائرة إهتماماتهم بثقافة الهنود في القارة الامريكية عامة. كان من بين أبرز الانثروبولوجيين الامريكيين المهتمين بدراساته الانثروبولوجي روبرت لوي، والذي مهدت علاقته به عملية انتقاله خلال الحرب العالمية الثانية للعمل في أمريكا هرباً من الخطر النازي.

رافقت ظروف عودته إلى باريس من البرازيل إندلاع الحرب العالمية الثانية، وأتيح خلالها لليفي ستروس مغادرة فرنسا إلى نيويورك ضمن مشروع مؤسسة روكفلر لإنقاذ العلماء اليهود من خطر النازية. أقام ليفي ستروس في نيويورك وهناك أتيحت له مواصلة زمالاته لمجموعة من الفنانين السورياليين الذين كان بينهم: ماكس أرنست، ليونرا كيرينغتون، دروثيا تينغ، وبريتون. وتنازعت مواقف أفكار هؤلاء من الانثروبولوجيا بين مؤيد ومهاجم.

أتاحت له فترة أقامته في نيوريوك (1937 - 1943) الفرصة لكتابة أطروحته في الدكتوارة: « **البنى الأولية للقرابة** ».[3] كما قام خلالها بالتدريس في «المعهد الجديد للبحوث الإجتماعية». وقد أتاح له إنتمائه للوسط الانثروبولوجي فرصة التعرف على أقطاب الانثروبولوجيين الامريكيين، حيث كان أبرزهم في ذلك الوقت: فرانز بواز، رالف لنتون، روث بندكيت. وكذلك إلتقاءه بصديق حياته عالم اللسانيات رومان جاكوبسون و الذي ستستمر معه زمالته وعلاقته الفكرية في تأسيس مشروعهما الفلسفي البنيوي في اللسانيات والإنثروبولوجيا والإنسانيات عامة. ويذكر ليفي

3) (Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, 1949.)

ستروس بأن فضل توصله إلى البنى الأولية للقرابة إنما يعود إلى تشجيع رومان جاكبسون الذي يقول عنه: "على الرغم من كون رومان جاكبسون يكبرني بإثني عشرة عاماً، إلا أنه منذ اللحظة التي التقينا فيها وجدت أنّ علاقتنا الفكرية وصداقتنا ببعض كأنهما أمران محتمان ولابد منهما. كان لقائي به بداية لعلاقة أخوية. أن علاقتي به قد أنضجت بنيويتي الساذجة، حيث كنت بنيوياً دون وعي بذلك. وفتحت علاقتي برومان جاكبسون أمامي آفاقاً لوجود كم من المعارف في أحدى العلوم حينها وهي اللسانيات. كان رومان جاكبسون بالنسبة لي كشفاً ". (4)

أتيح لليفي ستروس العودة إلى باريس في عام 1945 ليعمل مديراً للعلاقات الثقافية لمدة عام واحد حيث أتيح له العودة مرة أخرى إلى نيويورك للعمل كملحق ثقافي في البعثة الدبلوماسية الفرنسية حتي عام 1947. وخلال هذه السنوات تمكن من إتمام أطروحته: « **البنى الاولية للقرابة** ». عند عودته إلى باريس حاول عدد من الاساتذة، من بينهم عالم النفس هنري بيرون، ترشيحه للالتحاق بالكولج دي فرانس. ولكن بسبب الصراعات بين الأجنحة المتنافسة من الاكاديميين خسر نتيجتها ليفي ستروس فرصة العمل مرتين في هذه المؤسسة الاكاديمية، كانت احدي الفرص في عام 1948 والاخرى في عام 1950. ولكن محاولته بعد مضي عشر سنوات تكللت بالنجاح. إلا أنه وبدافع الإحباط قرر ليفي ستروس، بعد رفض محاولات التحاقه بالتدريس في الكولج دي فرانس مرتين، أن يكتب سيرته الذاتية «**أحزان المدارات**

4) (Levi-Strauss & Eribon, *Conversation with Claude Levi-Strauss*, 1991, p. 41.)

Tristes Tropiques».[5] هذا العمل الذي عدا عن كونه سيرة ذاتية لحياة أنثروبولوجي، كان أيضا بمثابة عمل أدبي أتاح له الفرصة لدخول الساحة الادبية والثقافية.

كما أنه في سنوات عودته الأولى من نيويورك دافع، خاصة في عام 1948، عن أطروحته في الانثروبولوجيا. وكانت الاطروحة الرئيسية حول: « **البنى الاولية للقرابة**» والاطروحة الاخرى المكملة هي: « **العائلة والحياة الاجتماعية لهنود الانامبيكوارا**». كانت الأولى عبارة عن إسهامه في النظرية الانثروبولوجية والاخرى كانت محصلة عمله الحقلي الاثنوغرافي بين هنود البرازيل. كما عمل ليفي ستروس خلال هذه السنوات العشر كمساعد لمدير متحف الإنسان في باريس ومحاضر في معهد الاثنولوجيا والذي كان يرأسه في ذلك الوقت موريس لينهاردت. وفي فترة عمله في معهد الاثنولوجيا شغل ليفي ستروس كرسي الاستاذية لما كان يسمى في ذلك الوقت بـ «**ديانات الشعوب غير المتمدنة** ».

في لحظات يأسه من الإلتحاق بالكولج دي فرانس أصدر ليفي ستروس كما قلنا قبل قليل كتابه الشهير « **أحزان المدارات Tristes Tropiques**» والذي كان بمثابة كتاب عن سيرته الذاتية. والمفارقة أنّ هذا الكتاب الذي كان يراد له من قبل ليفي ستروس أن يعبر من خلاله عن ما يشاء من أفكاره الخاصة بحرية بعيدة عن القيود الاكاديمية قد أدخله في صلب الحياة الثقافية في فرنسا. فقد استقبل الكتاب بسيل من مواقف الترحيب وعواصف أخرى

5) (Levi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 1955.)

من الشجب. ومن بين الذين كتبوا عنه: ريمون أرون، جان بول سارتر، وسيمون دي بوفوار. سجل ليفي ستروس في هذا الكتاب تجاربه الذاتية، خاصة تلك المتعلقة باعماله الحقلية الاثنوغرافية وتجربة تعامله مع الثقافات الاخرى، وصداقاته مع زملائه من الانثروبولوجيين وعن يهوديته.

عمل ليفي ستروس في الفترة ماقبل التحاقة بـ **«الكلوج دي فرانس»** كسكرتير عام للمجلس العالمي للعلوم الاجتماعية وهي إحدى مؤسسات منظمة اليونسكو. وخلال هذه الفترة أصدر بتكليف منها تلك الدراستين المشهورتين: « **العرق والتاريخ** » و « **العرق والثقافة** ».[6] وحاول من خلال هاتين الدراستين دحض الأسس النظرية التي تقف عليها العنصرية، ودعا إلى أهمية محافظة الثقافات على خصوصياتها وتميزها وعلى ضرورة دعم اساليب التواصل بين الثقافات. وعند التحاقه بالكولج دي فرانس تمكن ليفي ستروس من تأسيس قسم الانثروبولوجيا أو ما سمي بالفرنسية بمختبر الانثروبولوجيا الإجتماعية. وتلا ذلك أيضا تأسيسه للمجلة الأكاديمية المتخصصة في الانثروبولوجيا « **الإنسان L' Homme** » والتي أصبحت منذ ذلك الوقت الناطقة الرسمية باسم الانثروبولوجيا الفرنسية، أسوة بزميلاتها: الأولى مجلة «الإنسان **Man** » البريطانية، والثانية **«الانثروبولوجي الامريكي American Anthropologist** » الممثلة للانثروبولوجيا الامريكية. وخلال فترة عمله في الكولج دي فرانس إرتبط ليفي ستروس بعلاقات صداقة مع مجموعة من زملائة السابقين، كان من بينهم المؤرخ الفرنس فردينان بروديل

6) (Levi-Strauss, "Race and History", 1952.)
(Levi-Strauss, "Race and Culture", 1971.)

الذي كانت له معه علاقة صداقة سابقة وذلك خلال فترة عملهما في البرازيل، وعنه يقول: " بروديل يمتاز في عمقه بالطيب والشفافية والكرم، وبامكانك دائماً الاعتماد عليه في الأمور الصعبة، ولكن كان بروديل في نفس الوقت يميل إلى السيطرة وبطريقة لايمكن مقاومتها للاستثارة اللطيفة لأي فرد يأتي لزيارته ".[7]

في عام 1958 أصدر ليفي ستروس كتابه «**الانثروبولوجيا البنيوية، الجزءالأول**» [8]، والذي إشتمل على مجموعة من المقالات التي سبق نشرها، وكان ذلك الكتاب بمثابة بيان فلسفي في الانثروبولوجيا البنيوية، إذ كان يعد تعبيراً عن رؤية ليفي ستروس الفلسفية البنيوية في الانثروبولوجيا. وقد لفت هذا الكتاب الانظار إلى عمله السابق: «**البنى الاولية للقرابة**» و الذي كان قد أصدره في عام 1948، وضمنه تطبيقه للبنيوية في دراسة نظم القرابة والزواج في ثقافات متعددة. كان صدور هذا الكتاب «**الانثروبولوجيا البنيوية**» بالإضافة إلى كتابه السابق «**أحزان المدارات**» هي مثابة المقدمات التي جعلت الانثروبولوجيا والادب والنقد يشتركون جميعاً في البحث عن مقولات فلسفية مشتركة تجمع بينهما في موضوع الإنسان، خاصة فيما يتعلق بالبحث عن المعاني الكامنة فيما وراء رموز حياة الإنسان الثقافية. تلا إصدار ليفي ستروس للانثرو بولوجيا البنيوية سلسلة من الاعمال الاخرى كان من بينها كتابه المشهور «**الطوطمية**» [9] والذي بدأ من خلاله طرح طرق تحليل

7) (Levi-Strauss, op. cit., 1991, p. 62.)
8) (Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, 1958.)
9) (Levi-Strauss, *Totemism*, 1962.)

الانثروبولوجيا البنيوية للميثولوجيا أو الأساطير. ثم تلا هذا العمل إصداره لأعماله التطبيقية في الميثولوجيا التي صدرت في مجلدات أربعة **«الإنسان العاري، من العسل إلى الرماد، أصل اداب المائدة،المطهي والنيئ»** [10]، والتي حاول من خلالها إثبات كفاءة منهجه البنيوي في التحليل في الساحة الفلسفية التي بدأت تسميتها بالبنيوية. يورد ليفي ستروس عن علاقاته في تلك الفترة بـ «رولاند بارت» فيذكر أنها إمتازت بالحساسية في بعض الاوقات، وكذلك عن علاقته بعالم النفس «لاكان» الذي كانت تربطه به علاقة حميمة. ويؤكد ليفي ستروس رأيه في هذه المرحلة على أنه جرى ربطه بذلك النوع من البنيوية في المجال الأدبي التي لايرى بأنها المعبرة الحقيقية عن ذلك النوع من البنيوية التي يؤمن بها. إن بنيويته كما يقول هي تلك المشابهة لبنيوية رومان جاكبسون وليست كتلك السائدة في المجال الأدبي.

وفرت الكولج دي فرانس (1960-1982) لليفي ستروس بتقاليدها التي تمتاز بضيق وتكلف التقاليد الجامعية الاكاديمية حرية لاستمرار حياته الثقافية باعتباره ينتمي إلى فريق من الفلاسفة والمثقفين الذين ينتمون إلى المؤسسة الثقافية العامة أكثر من إنتمائه لتلك المؤسسة الاكاديمية. أن تلك السنوات التي قضاها ليفي ستروس في الكولوج دي فرانس تعتبر من أكثر سنوات حياته الفكرية خصوبة.

خلال سنوات حياته الاكاديمية في الكولج دي فرانس يعاصر ليفي ستروس الثورة الطلابية في مايو 1968، وكانت أن تسببت تلك الاحداث في

10) انظر المجلدات الأربعة لـ "الميثولوجيا":

(Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, 1964; *From Honey to Ashes*, 1966; *The Origin of Table Manners*, 1968; *The Naked Man*, 1971.)

هجر ليفي ستروس لمكتبه في الاكاديمية، بعد مصادمات مع العناصر المناصرة للحركة النسوية وأخرى يسارية بقسم الانثروبولوجيا،وغادرها إلى بيته ليتم أعماله الكتابية. إنتهت تلك الصراعات بأن ذهبت تلك العناصر طالبه منه العودة إلى القسم. وعلى الرغم من أنه يرى في أحداث مايو 1968 الطلابية على أنها أمر مقيت، الا أن هذا لايدعوه كما يقول إلى الشعور بالتناقض مع تجربته الخاصة مع النشاط الطلابي في المجموعات الاشتراكية في سنو ات حياته الجامعية.

في عام 1973 أنتخب ليفي ستروس لعضوية الاكاديمية الفرنسية، حيث كان هو المرشح الوحيد بعد أنسحاب مرشح آخر، وقد أنتخب بأغلبية مطلقة. وجوبه دخوله الاكاديمية الفرنسية بامتعاض من أصدقائه وزملائه الذين شعرو بأنه بدخوله الاكاديمية قد تخلى عنهم ويكون بذلك قد تسبب في خيانتهم، على حد رأيهم. ولكن ليفي ستروس حاول في كلمة حفل تكريس عضويته في الاكاديمية أن يكرس إنتمائه الاكاديمي كإنثروبولوجي وكمثقف ينتمي إلى ثقافة الانتليجينسيا. لذا إختار أن يتحدث في كلمته عن الشعائر عامة، وعن شعائر الهنود الامريكيين مقارنة بتلك المكرسة في الغرب. وعن مناسبة إلقاء كلمته تلك يقول: " أخترت أن أتحدث عن ما أمتلكه من إعجاب خاص بالمؤسسات الاكاديمية في كمبردج و أكسفورد. أن هذه المؤسسات تحافظ على الشعائر والطقوس الخاصة بها، ولكن الامر المؤسف أن المكان الوحيد في فرنسا الذي مايزال يقام فيه مثل تلك الطقوس والشعائر الاكاديمية هو الاكاديمية الفرنسية، لذا ففي حفل تكريس عضويتي في الاكاديمية كان لزاماً على كمواطن وأنثروبولوجي أن أحافظ على تلك

الطقوس والشعائر".[11]

خلال سنوات عمله في الكولج دي فرانس أتيح لليفي ستروس السفر والتردد على دول كثيرة كان من بينها: المكسيك، كلافورنيا، إيطاليا، إسرائيل،كوريا، واليابان. وقد عُرف عنه تعلقه الشديد باليابان و أعجابه بثقافتِها. يقول عن اليابان: " من بين أحدى الاسباب التي جعلتني أُعجب باليابان هي حقيقة الاحساس في هذا البلد بحضور قوي لثقافة أدبية وفنية وتقنية، وكذلك باتصال بماضي سحيق يتيح للانثروبولوجي بأن يجد نفسه في محيط من الالفة " .[12]

من بين الكتب التي أصدرها ليفي ستروس في السنوات الأخيرة هي: **«الانثروبولوجيا البنيوية – الجزء الـثـاني»**، **«الرؤية من بعيد»** و **«الخزاف الغيور»**.[13] ويرى ليفي ستروس بأن عدم إصداره لكتاب جديد هو عدم حصوله على عنوان جديد لأن حسب قوله:" إن العنوان هو الذي يوفر النغم الخاص بالعمل نفسه".[14] يبدي ليفي ستروس في سنوات عمله هذه إمتعاضه من الاهانه التي لحقت بالبنيوية من جراء جعلها ضحية لسوء إستغلال ترتب عليه الآن عدم معرفة الشئ الذي تريد البنيوية قوله. ان الكلمات قد فقدت محتوياتها. أما عن كتابه الاخير **«الخزاف الغيور»** فيقول: "إن ما يدعيه بعض الكتاب من أن إقدامي على كتابته بلغة سهلة كان بغرض جعله أكثر يسراً في

11) (Levi-Strauss, op. cit., 1991, p. 84.)
12) (Levi-Strauss, op. cit., 1991, p. 89.)
13) (Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, 1972.)
(Levi-Strauss, *The View from Afar*, 1983.)
(Levi-Strauss, *The Jealous Potter*, 1983.)
14) (Levi-Strauss, op. cit., 1991, p. 94.)

القراءة، فإن هذا أمراً لايعنيني بشيء. فأنا لاتهمني كثيراً مهمة البحث عن نفوذ بين القراء." أما عن تجربة الكتابة ذاتها فيقول:"إن شعوري بالرضا سرعان ما ينتهي بعد الانتهاء من العمل. ولا أستطيع القول بأنني خلال عملي الكتابي أعمل في إطار ذهني يتميز بالسرور. إنها حالة شبيهة بالقلق والنفور. فقبل الشروع في الكتابة كان كثيراً ما تمر على الايام وأنا جالس أحملق في الاوراق الخالية أمامي، إلى أن أتمكن من البدء من كتابة الجملة الافتتاحية. وعلى العموم فإن الكتابة بالنسبة لي الان تجعل الوقت يمضي".[15]

في موضوع القرابة يجدد ليفي ستروس موقفه من أطروحاته السابقة خاصة مسألة الزواج الداخلي والخارجي وموضوع زواج المحرمات. هذه الموضوعات التي شكلت أحد أهم إسهامات الإنثروبولوجيا البنيوية في نظرية القرابة. وهو يرى بأن الزواج في المجتمعات التقليدية إنما يجسد سيادة عقل إنساني عام مبني على التضاد الثنائي و يعكس أيضاً النظام التبادلي في الحياة بين الجماعات والأفراد. وما إستمرار نظام المحرمات في المجتمعات، قاطبة برغم تنوع ثقافاتها، الا دليل على مصداقية هيمنة التبادل والتضاد الثنائي. ويرى ليفي ستروس بأن التراكم الاثنوغرافي قد أوجد معلومات قد تكون غير متوفرة في سنوات كتابته لـ «**البنى الاولية للقرابة**»، وهذه الإثنوغرافيا على الرغم من تنوعها إلا إنها تأتي لتدعم حسب رأيه إطروحاته في القرابة. كما انه لايرى في زواج أبناء العمومة، المبني على الزواج الداخلي، والسائد بين العرب وبعض شعوب بلدان الشرق الاوسط اي

15) (Levi-Strauss, op. cit., 1991, p. 94.)

تناقض مع مفهوم المبادلة والتضاد الثنائي. حيث على الرغم من أن هذا الزواج يبدو كما لو أنه زواجاً داخلياً إلا أنه في حقيقته زواج خارجي، والسبب هو كونه يقع في محصلته النهائية بين جماعتين، هاتان الجماعتان أما إنهما أسرتان أو لبنتان أو عشيرتان. ولايرى ليفي ستروس في محاولة تعميمه لمقولاته النظرية على الواقع أي تناقض مع إعلانه بكونه كانتياً «الفيلسوف كانت». وهو في هذا يقول: " أنا كانتي... والذي تعلمته من كانت ان العقل له حدوده التي يتم فرضها على الواقع، وأن هذه الحدود هي التي توصل العقل إلى معرفة الواقع ". [16]

أما في مجال مناقشته لبعض مفاهيمه الفلسفية يؤكد ليفي ستروس على تشابه البنية العقلية للإنسان البدائي والمتوحش والمتمدن: " وأكبر دليل في ذلك هو مدلولات الأساطير للشعوب البدائية مقارنة بالمدلولات الفلسفية للشعوب المتمدنة".[17] وحول مفهوم التصنيف يرى ليفي ستروس على أهميته الكبيرة في مجال علوم النبات والحيوان، كما كان له التأثير الكبير على دراسته وفهمه لموضوع الأساطير ومنهج دراستها المشابه لعلم التصنيف. ومن جهة أخرى يرى ليفي ستروس في مفهوم التحول (Transformation) الذي إستطاع الإمساك به ونقله من العلوم الطبيعية خلال سنوات دراسته في أمريكا وقد لعب دوراً كبيراً في التحليل البنيوي لاحقاً.

أما عن علاقته بالتجارب الجديده في مجال اللسانيات فيبدي ليفي ستروس

16) (Levi-Strauss, op. cit., 1991, p. 108.)
17) (Levi-Strauss, op. cit., 1991, p. 110.)

عدم إتفاقه مع شومسكي فيما يسمى بالقواعد التوليدية (Grammar Generative). فهو يرى بأن هذه الاطروحات على الرغم من أهميتها في مجال اللسانيات التطبيقية كالترجمة الآلية، إلا أنه لايرى في الوصفات والأطروحات الامبريقية ما يدعو إلى الاعتقاد المطلق بها، وهو يرى بأن هذا النوع من العمل يعد بعيد جداً عن نمط تفكيره، خاصه إذا ما عرفنا عن تأثيرات الكانتية الموقنة بتعالي الذات على الموضوع و مقولة نسبية إدراك الذات للموضوع.[18]

بعد مراجعة جان بول سارتر لكتابه «**العقل المتوحش**»[19] خاصة مهاجمة سارتر للانثروبولوجيا وذلك من خلال نقده لممارسات الانثروبولوجيين في جعل الإنسان كموضوع للدراسة، وإصرار سارتر من جهة أخرى على جعل الانثروبولوجيا الفلسفية محور الاهتمام، أي كونها ترى الإنسان باعتباره الذات وليس الموضوع. وقد أجاب ليفي ستروس سارتر بوصف فكره الفلسفي بالأسطورية المعاصرة، وبكونه ينتمي لزمانه هو فقط (أي زمان الثورة الفرنسية) وليس إلى زمان وفكر فلسفي كوني الطابع.

كما عارض ليفي ستروس محاولة مفكر فرنسي آخر هو مرلو بونتي عندما حاول الاخير جعل الفلسفة ذات أولوية على الانثروبولوجيا. كان يرى بأنه إذا كان سارتر قد سجن الفلسفة في إطار سياسي ضيق فإن مرلو بونتي كان ذو إهتمام بمجال خارج النطاق السياسي خاصة موضوعات

18) (Levi-Strauss, op. cit., 1991, p. 114.)
19) (Levi-Strauss, *The Savage Mind*, 1962.)

ذات طابع علمي صرف. إجمالاً يرى ليفي ستروس ان الفلسفة يجب أن تأخذ مكانة متقدمة في عالم اليوم ولكن بشرط أن تعكس نفسها في المعرفة العلمية المتداولة، وعلى الفلاسفة أن لا يعزلوا أنفسهم عن العلوم، هذه العلوم التي يرى بإنها غيرت قوانين ووظائف العقل.

يسجل ليفي ستروس آراءه في علاقة الانثروبولوجيا بالتاريخ وذلك من خلال إنتقاده لاراء مالينوفسكي المتعلقة بالتاريخ. وقد أبدى ليفي ستروس آراءه تلك في مقالته المشهورة «**الانثروبولوجيا والتاريخ**»[20]. أما عن علاقته بالمؤرخ الفرنسي فيرينان بروديل، فإن ليفي ستروس يرى بأنه على الرغم من إنتقاد بروديل ومجموعة مدرسة التاريخ الفرنسية له إلا أنه يرى بأن ما وفرته الانثروبولوجيا من خلال إهتمامها بالتفاصيل الشديدة للحياة اليومية قد جعلت المؤرخين يولون أهمية كبيرة لدراسة تلك التفاصيل في الماضي وليس كتلك المتمثلة في نماذج الكتابات التاريخية عن الأقاليم والتحالفات والحروب والمعاهدات.

وكان ليفي ستروس قد أعاد تأكيد موقفه، الذي انتقده المؤرخون عليه سابقاً، بأن العقل البشري هو واحد في كل مكان، وأن القيود هي شبيهة ببعضها كتلك المتعلقة بوظيفة العقل، ولكن هذا العقل لا يتعامل مع نفس المشاكل في كل الازمنة. فالمشاكل التي يتعرض لها العقل البشري في ظروف جغرافية وبيئية ومناخية وحضارية تكون بطبيعتها شديدة التنوع، وأن الامزجة والتاريخ الشخصي وموقع الجماعات تكون مختلفة في مثل هذه

20) (Levi-Strauss, "History and Anthropology", 1958.)

الظروف. إن الآلة العقلية هي واحدة في كل مكان ولكن مدخلات ومخرجات هذه الآلة هي التي تكون مختلفة.

على الصعيد الاخر أبدى ليفي ستروس معارضته واختلافه مع المؤرخين الماركسيين خاصة حول مفهوم القوانين التاريخية،إذ رأى بأن التنبؤ من خلال متغيرات معينة أمر يصعب حصره على العقل البشري، ولذلك فإن الاحداث تعتبر من الامور التي يصعب توقعها بدقة ولكن الأمر الأكيد ان تفسيرها عندما تحدث أمر جائز بهدف معرفة منطق حدوثها.

عند عودة ليفي ستروس إلى باريس من أمريكا في أواخر الاربعينيات توجه إلى كتابة مجلداته الأربعة في المثيولوجيا أو كما أسماها علم الأساطير Mythologiques أو The Science of Mythology. أستغرقت تلك المجلدات، التي تربو على الألف صفحة، من ليفي ستروس سنوات عديدة من حياته حتى تمكن من إنتاج المجلدات الأربعة التي حملت بعد ذلك العناونين المعروفة بـ **«النيئ والمطهي»**، **«الإنسان العاري»**، **«أصل آداب المائدة»** و **«الإنسان العاري»**. يجيب ليفي ستروس عن سؤال فيما إذا كانت مجلداته الاربعة السابقة الذكر ماهي إلاتنوعات لأسطورة واحدة بالتالي: " التنوعات موجودة في موضوع واحد وكبير على الاقل. فالإنتقال من الطبيعة إلى الثقافة يجب إيعازه للتفجير الحاسم والنهائي لعملية الاتصال بين العالم المقدس والعالم الدنيوي. وهي لهذا السبب تعد بمثابة إحدى المشكلات الإنسانية التي تركز عليها هذه الأساطير ".[21]

يرى ليفي ستروس في مجال عمله في الاساطير بأن قصة واحدة بحد ذاتها لايمكن أن تأسس أسطورة، إن أصالة أسطورة معينة تتطلب من الباحث أن

21) (Levi-Strauss, op. cit., 1991, p. 136-137.)

يأخذ بعين الاعتبار جميع الاشكال التي بدت عليها هذه الاسطورة و في أمكنة متعددة. وأنه مهما تعقد العمل البحثي في الاسطورة فإنه من الصعب التوصل إلى معني واحد ونهائي، بمعني آخر أنه من الصعب الإدعاء بأنه يوجد هناك معنى واحد ونهائي للاسطورة. أن الاسطورة توفر لنا ، مثلها مثل الحياة، محاولات للتوصل إلى معاني مختلفة وصوراً للعالم وللمجتمع والتاريخ التي تحوم على عتبات وعي الإنسان الذي يسعي للتساؤل حولها.

لم يول ليفي ستروس السياسة أية إهتمام، خاصة بعد مزاولته لها أثناء حياته الطلابية وذلك من خلال إنخراطه في العمل مع المجموعات الاشتراكية. كما عرف عنه موقفه المحافظ من ثورة مايو الطلابية والتي وقعت أحداثها في عام 1968، ولكن بعمله في منظمة اليونسكو كرئيس للمجلس العالمي للعلوم الاجتماعية وقيام المنظمة بتكليفه باعداد دراسة حول العنصرية وجد ليفي ستروس نفسه في مقدمة الجبهة السياسية لمحاربة العنصرية. وقد تجلى موقفه ذلك في إصداره لدراستين هما: **«العرق والتاريخ»** والأخرى **«العرق والثقافة»**. فند ليفي ستروس في دراساته تلك النظريات، خاصة تلك التي حاولت الاستناد على بعض الادعاءات العلمية. وأكد على لاعلمية التميز العنصري بين الشعوب. كما حارب مفهوم الدونية والتفوق بين الثقافات، وأكد على أهمية التنوع و الاختلاف بين الثقافات، كما ناشد أبناء هذه الثقافات، بأهمية محافظتهم على تميزهم الثقافي، ووجد في هذا التمييز مجالاً خصباً للتبادل المعرفي بين الشعوب، ولكن رغم ذلك أكد ليفي ستروس على أهمية التواصل بين الشعوب.

أما إزاء موقفه من العرب، خاصة موقفه الذي أبداه تجاه الفلسطينين خلال حرب عام 1967، الذي تميز بكونه يحمل شيئاً من السلبية فهو يبرر ذلك الموقف برغبته في أن يبعد عن نفسه تهمة التعاطف المبالغ فيها و الشديدة مع العرب، أما عن زيارته للمشاركة في مؤتمرات علمية في إسرائيل فهو أمر لاعلاقة له برأيه بكونه ينتمي إلى أبوين يهوديين. ومن وجهة نظر أخرى يرى ليفي ستروس في الاستعمار باعتباره أحدى الخطايا الكبري للغرب، وأن الانثروبولوجيا وان ولدت تاريخيا في مثل تلك الظروف الاستعمارية إلا أن واقعها الحالي المتمثل في الحماية والدفاع عن المعتقدات واساليب حياة الثقافات هي أحدى العلامات البارزة للانثروبولوجيا في زماننا هذا.

أبدى ليفي ستروس في السنوات الأخيرة إمتعاضه للأساليب الإعتباطية التي أخذت فيها بعض الاتجاهات النقدية تطبيق «البنيوية» في دراسة الأعمال الأدبية. وهو يرى بأن السبب يعود إلى عدم معرفة تلك الاتجاهات للمفهوم الحقيقي للبنيوية. أما فيما يخص مفهوم الثقافة فقد أكد على ضرورة التميز بين مفهوم الثقافة بمعناها العام المتداول والمفهوم الاخر الانثروبولوجي ذي الدلالات التقنية. وفي هذا يرى مثلا بأن موسيقي الروك وكوميديا التعري لاتستحقان بأي شكل من الاشكال نسبهما للثقافة، ليس لكونهما لايشدان انتباهه ولكن لكون هذه الاعمال في ذاتها تلحق التشويه بمعني الثقافة.

وحول تجربته في كتابة عمل أدبي معين فهو فيقول أنه بعد أن فشل في محاولته الأولى في كتابة عمل روائي منذ سنين عديدة توقف نهائياً عن هذا المشروع. وكان لليفي ستروس محاولات مشتركة مع رومان جاكبسون في

مجال التحليل اللساني لبعض الاعمال الشعرية، خاصة وأن الاخير لعب دوراً كبيرا في حياته الفكرية كما يقول هو. ومن الأعمال الأدبية التي كان لها التأثير الشديد على حياته الفكرية – والتي كما يقول قد الهمته في سنوات كتابته لاعماله الانثروبولوجية خاصة أعماله في الميثولوجيا – أعمال روسو وبلزاك وأميل زولا. ويرى ليفي ستروس أن التجربة الاثنوغرافية أي العمل الحقلي للانثروبولوجي باعتبارها شكلاً تجريبياً على المستوي الشخصي من البحث عن شيء ما قد غاب أو فُقد. وعن تجربته يقول: " لذا، على سبيل المثال، لو كان لدي فكرة قوية عن نفسي لما كان لدي الحاجة للذهاب بحثاً عن نفسي في تلك المغامرات البحثية الغرائبية ".

وفي مجال أخر كالفن، خاصة الرسم، يقر ليفي ستروس بالتأثير الذي تركته الحركة الفنية التكعيبية فيه وفي رومان جاكبسون كذلك. وهو يرى بأن التكعيبية كانت من بين أحدى الوسائل التي أوصلتهما سوياً إلى البنيوية. وفي مجال آخر يتحدث ليفي ستروس عن الفن والرسم باعتبارهما أحدى الوسائل التعبيرية التي يعبر من خلالهما الناس عن إبداعات على درجة عالية من القيمة وربما تفوق تلك القيم المتجسدة في الطبيعة. أما عن الموسيقى فهو يرى في الموسيقى الكلاسيكية مثلا باعتبارها أحدى الروافد التي لعبت، إلى جانب الادب والرسم، دوراً حيوياً و خصباً في إنتاج أعماله الانثروبولوجية، فقد شكّلت الاعمال الموسيقية لريتشارد فاغنر على سبيل المثال مدخلاً لبناء موضوعات مشابهة لها، وأن عدد غير قليل من أفكاره قد تمت ولادتها في لحظات إستماعه إلى الموسيقى. و أن صوت مغنية الاوبرا إليزابيث شواز كويف، كما يقول، يجعله يخر ساجداً.

الفصـــل الثـــاني

من الاثنوغرافيا إلى الفلسفة

المقـــدمة

تهدف هذه المقالة الي إلقاء بعض الضوء علي إسهام الانثروبولوجيا البنيوية في الفكر والنظرية الانثروبولوجية وذلك من خلال الحديث عن حياة و أعمال مؤسِسها: كلود ليفي ستروس[1]. وسيحاول هذا الفصل في تقديمه لليفي ستروس أن يتبع تقليداً إختطه ماسمي حديثاً بإتجاه «أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة» كمفهوم جديد يتعامل بموجبه مع الانثروبولوجي باعتباره كاتباً و منتجاً للنص،[2] أي أن الانثروبولوجي من خلال عمله الحقلي، أولاً، ثم كتاباته الاثنوغرافية، لاحقاً، ماهـو إلا كاتبـاً يقوم بتصوير الواقع الاجتماعي – الثقافي، وإن ما يكرس سلطة الانثروبولوجي في نصه هو قيامه بالعمل الحقلي، أي إنجازه للاثنوغرافيا،

1) نشرت هذه الدراسة في الأصل في «عالم الفكر»، راجع: (عبدالله عبدالرحمن يتيم، الفكر الانثروبولوجي لكلود ليفي ستروس: بين ظروف إنتاجه وأشكال تلقيه، عالم الفكر (الكويت)، المجلد الخامس والعشرون، العدد الأول، يوليو/سبتمبر، 1996.)

2) نشير في هذا الصدد إلى بعض الكتابات البارزة لعدد من الانثروبولوجيين العرب ممن عملوا أو مازالوا يعملون في الجامعات الغربية، خاصة كتابات: ثريا التركي، عبدالحميد الزين، ليلى أبولغد، فؤاد خوري، نادية أبوزهرة، وحسين فهيم:

(Altroki, *Women in Saudi Arabia*, 1986; El-Zein, "Beyond Ideology and Theology", 1977; Abu-Lughod, *Vieled Sentiment*, 1986; Khuri, *Game and Primate*, 1990a; *Imams and Emirs*, 1990b; Abu Zahra, *Sidi Ameur*, 1982; Fahim, *Indigenous Anthropology and Non-Western Countries*, 1982; *Egyption Nubians*, 1983.)

وبعبارة أخرى إن الانثروبولوجي في هذه الحالة هو الشاهد الاثنوغرافي لهذا الواقع الاجتماعي- الثقافي الذي يقوم بتصويره.[3] أن هذا الاتجاه يعتمد في تعامله مع إنتاج النص الانثروبولوجي والاثنوغرافي والعلاقات المترتبة والناتجة عنه باعتبارها ممارسات خطابية (discursive practices). ويعتمد هذا الاتجاه في تأسيس تصوره لمفهوم الممارسات الخطابية في مجال الانثروبولوجيا علي إطروحات ونظريات عدد من النقاد والفلاسفة المعاصرين، من بينهم علي سبيل المثال: ميخائيل باختين، وميشيل فوكو، وبيير بورديو.[4] وعلى الرغم من الخلاف الثانوي بين هذا الفريق من الفلاسفة والنقاد حول زاوية الرؤية لمفهوم الممارسات الخطابية إلا أن أمراً آخر وأهم يجمعهم وهو النظر إلى الخطاب والتعامل معه كفعل وانتاج، أي باعتباره أولاً وأخيراً ممارسة إجتماعية-ثقافية، فالحياة وفق هذه الرؤية عبارة عن مسرح تؤدى فوقه سلسة مترابطة من الممارسات الخطابية، وإن هذه الممارسات الخطابية (كما تبدو في أشكال الخطاب المكتوب والشفاهي) إنما تعتمد في جزء كبير منها علي عمليات الاتصال التي أساسها إنتاج وإستقبال الخطاب. وقد ترتب علي مفهوم «الممارسة» عامة أو مفهوم «الممارسة الخطابية» خاصة أن أصبح عدد من أنثروبولوجيي اتجاه مابعد الحداثة ينظرون إلي الممارسات الاجتماعية والخطابية خاصة باعتبارها ظاهرة ثقافية «وفق المفهوم الانثروبولوجي» جديرة بالدراسة. فوفق هذا المنهج سنتعامل مع ليفي

3) (Marcus & Cushman, "Ethnographies as Texts", 1982.)
4) (Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 1981; Foucault, *The Order of Things*, 1970; *The Archaeology of Knowledge*, 1972; Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 1977.)

ستروس في هذا الكتاب باعتباره كاتباً مكنه العمل الحقلي من إنتاج النص الاثنوغرافي، هذا النص الذي قام من خلاله بتصوير تلك الثقافات التي وقف على دراستها ومن ثم تكريس سلطته في مجال المعرفة النظرية الانثروبولوجية. ومما لاشك فيه إن إتباع هذا المنهج في تناولنا لإسهام ليفي ستروس في مجال النظرية الانثروبولوجية سوف يتيح لنا إمكانية دمج أمرين معاً: الاعمال النظرية لليفي ستروس في مجال الانثروبولوجيا والسياقات الخاصة بها من جهة، وبعض أشكال التلقي والتفاعل مع أفكاره ونظرياته من جهة أخرى. ولعل ما يبرر إختيارنا لهذا المنهج هو ندرة الكتابات المنشورة بالعربية عن حياه ليفي ستروس والمعرفة والناقدة لاعماله ونظرياته، من جهة أخري. [5]

السياق الانثروبولوجي لليفي ستروس

تمتاز الانثربولوجيا الفرنسية اليوم ببروز عدد من الانثروبولوجيين من بين صفوفها ممن تعدي إسهامهم المعرفي مجال الانثروبولوجيا ليصل الي مجال الفلسفة. كما أصبحت نظريات عدد غير قليل منهم تحتسب من بين النظريات الهامة التي تحتل ميادين مثل: النظرية الاجتماعية، وسوسيولوجيا المعرفة، ونظرية النقد والادب، والتاريخ، وعدد أخر غير محدود من ميادين

---

5) قامت عدد من دور النشر العربية في السنوات القليلة الماضية بترجمة بعض أعمال ليفي ستراوس، راجع تلك الاعمال المترجمة في قائمة البيليوغرافيا في هذا الكتاب، أما الشكل الآخر للاهتمام العربي بليفي ستراوس فكان مصدره الادباء والنقاد العرب المهتمين بالنظرية والتحليل البنيوي، وقد ركز هذا الاتجاه على منهج ليفي ستراوس في مجال تحليله للاساطير وليس النظرية الأنثرويولوجية، راجع ملاحظاتي النقدية في هذا الاتجاه:
(عبدالله عبدالرحمن يتيم، علاقة العاري بالثقافة: حوار مع كلود ليفي ستراوس، كلمات(البحرين)، العدد 7, 1992.)

العلوم الانسانية والاجتماعية. ومن بين أبرز هؤلاء الانثروبولوجيين: ليفي ستروس، بيير بورديو، لووي دومون، و موريس غودلييه. فالدراسات الاثنوغرافية لليفي ستروس في القارة الامريكية وبيير بورديو في الجزائر ولووي دومون في الهند وموريس غودلييه في ماليزيا وغينيا الجديدة قد لعبت دورا هاما في إنضاج موضوع الانثروبولوجيا ونظريتها.[6] وقد تخطي هؤلاء الانثروبولوجيين الاربعة، علي الاقل، دوائر أقسامهم الانثروبولوجية في مؤسساتهم الاكاديمية ليصبحوا اليوم مثار جدال في أوساط متخصصي العلوم الانسانية والاجتماعية. ففي فرنسا، خاصة، وفي الأوساط الاكاديمية والثقافية الغربية، عامة، أصبحت أسماء هؤلاء الانثروبولوجيين الاربعة، علي سبيل المثال فقط، تترافق مع تكرار وترديد اسم الفلسفة. لذا فليس من المستغرب اليوم سماع من يطلق اسم الفلاسفة الانثروبولوجيين علي هؤلاء الاربعة، مثلما أصبح يطلق هذا الاسم علي إرنست غيلنر في بريطانيا وكليفرد غيرتز في أمريكا.

وإذا ما قصرنا حديثنا على ليفي ستروس فإننا سنكون إزاء أنثروبولوجي إمتازت نظرياته بلعب دورٍ هام في بلورة معالم الانثروبولوجيا الحديثة

6) انظر في هذا الصدد أعمال الانتروبولوجي الفرنسي موريس غودلييه :

(Godelier, *Perspectives of Marxist Anthoropology*, 1977; *The Making of Great Man*, 1987; *Big Men and Great Men*, 1991)

وكذلك أعمال الانثروبولوجي البريطاني موريس بلوخ

(Bloch, *Marxist Analysis and Social Anthrology*,1977; *From Blessing to Violcnce*,1986)

والامريكي مارشال سالينز:

(Sahlins, *Islands of History*, 1985; *Culture and Practical Reason*, 1976.)

ومناهجها في التحليل. فقد تجاوزت نظريات ليفي ستروس اليوم المجال الانثروبولوجي الضيق لتصل الى مجالات أخرى في العلوم الاجتماعية والانسانية، ولتصل أيضا الى مجال الفلسفة. فهو قد وفر عبر نظرياته ومقولاته مكانة حيوية للانثروبولوجيا في الاوساط الفلسفية قلما إستطاع أحد من الانثروبولوجيين المعاصرين الوصول إليها. وحول أهمية ليفي ستروس في هذا الجانب يقول كليفرد غيرتز: " أنه، أي ليفي ستروس، قد حقق ما كنت أرغب في حدوثه في مجال الانثروبولوجيا، وذلك بجعله الانثروبولوجيا شأناً عقلياً وفلسفياً ؛ فهو قد إستطاع ربطها بالاتجاهات الفكرية العامة والسائدة في العالم. أي أنه قد أخرجها من الميدان الامبريقي الضيق ".[7] وهو لهذا السبب يعد اليوم من بين الشخصيات الانثروبولوجية المعاصرة، حيث يقف بنظرياته الي جانب عدد من الانثروبولوجيين الاوائل أمثال: مالينوفسكي، وفرانز بواز، وإيفانز بريتشارد، والفرد كروبير، وهو فوق كل ذلك يعد أهم شخصية أنثروبولوجية أنتجتها أوروبا في العصر الحديث . واليوم علي الرغم من بيانات نعي البنيوية في بعض ميادين العلوم الانسانية كالفلسفة و النقد والادب، وظهور بيانات جديده تعلن سيادة عصر مابعد البنيوية أو البنيوية الجديدة. إذا كان كل ذلك قد حدث في مجال النقد والادب، علي وجه الخصوص، فإن لذلك أسباب ليست مناقشتها من أهداف هذا الكتاب، إلا أن مفاهيم وأفكار ليفي ستروس في ميدان الانثروبولوجيا، و إن اخذت صيغاً متعددة، فهي لاتزال تلهب خيال عدد غير محدود من الانثروبولوجيين العاملين في مجال أنثروبولوجيا المعرفة والأنثربولوجية الرمزية. ففيما يخص الانثروبولوجيا على وجه الحصر، فإن

7) (Handler, “An interview with Clifford Geertz”, 1991, p. 609.)

ليفي ستروس لم يتسبب فقط في القضاء علي البنيوية – الوظيفية المهيمنة حتي الخمسينيات على الانثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا، وإنما ساهم كذلك في القضاء علي الاتجاهات الوظيفية المتعددة الاوجه والتي كانت سائدة بين مدارس الانثروبولوجيا الثقافية في أمريكا. وقد ترتب علي ذلك ليس فقط تناول الانثروبولوجيا لموضوعها بشكل مختلف و إنما حتى إعادة النظر في الكيفية التي تعاملت بموجبها البنائية –الوظيفية مع موضوعات مثل: البناء الاجتماعي، القرابة، الطقوس، الاساطير، و نظم المعتقدات. فدراسات بعض الانثروبولوجيين من الذين تبنوا بعض من نظرياته، مثل: إدموند ليش، وماري دوغلاس، و رودني نيدم في بريطانيا [8]، و ديفيد شنايدر، ونور يالمان، وفيكتور تيرنر، وجورج هومنز، ومارشال سالين ينز في أمريكا قد فتحت الطريق للكشف عن أبعاد ثقافية واجتماعية في الظواهر والموضوعات التي تم دراستها سابقاً. [9] كما كشفت الاراء النظرية لليفي ستروس، والتي أسماها

8) من بين أهم الأعمال المنشورة لهؤلاء الانثروبولوجيين، انظر مثلاً الى التالي منها:
(Leach, *Pul Eliya*, 1961; *Rethinking Anthropology*, 1961; *The Study of Myth and Totemism*, 1967; *Culture and Communication*, 1976; Douglas, *Purity and Danger*, 1966; *Implicit Meanings*, 1975; Needham, *Structure* and *Sentiment*, 1962; *Belief, Language, and Experience*, 1972; *Right and Left*, 1973.)

9) معالجات التقليد الامريكي اتسمت بالاختلاف عن مثيلاتها في التقليد البريطاني، لاحظ مثلاً الفرق في المعالجة بين الاعمال الانثروبولوجية الواردة في هذا الهامش مع أعمال الانثروبولوجيين الواردة في الهامش السابق، أما عن ابرز الاعمال الامريكية فهي:

(Schnieder, "What is Kinship all About?", 1962; "Some Muddles in the Models", 1965; *American Kinship*, 1968; Yalman, *Under the bo Tree*, 1967; Homans & Schneider, *Marriage, Authority, and Final Causes*, 1955; Turner, *The Forest of Symbols*, 1967; *The Ritual Process*, 1969; *Dramas, Fields, and Metaphors*, 1974; Sahlins, *Culture and Practical Reason*, 1976.)

بعد ذلك بالانثروبولوجيا البنيوية، لعدد كبير من الانثروبولوچيين الجدد عن أساليب في التحليل البنيوي مكنتهم من الوقوف بشكل أفضل علي نصوص أثنوغرافية شارفت علي أن تكون خرساء وذلك نتيجة عجز بعض أساليب تحليل النظريات الاخرى. فيكفي الاشارة هنا للدور الذي أحدثته دراسة ليفي ستروس حول الطوطمي ليس فقط في إعادة النظر في تأويـلات جيمس فريزر في مجلداته الضخمة عن الطوطمية، و إنما حتى في مفهـوم الثقافـة التي أتي به إدوارد تايلور، وكذلك فى شروحات عدد سابق من الانثروبولوجيين للطوطـمية بما فيها تأويلات أميل دوركايم ومارسيل مووس لـدور الـدين والمعتـقـدات وعـمـلـيـة التصـنيـف والمبـادلة في حيـاة وثقـافة المجتمعات.[10]

وأود ان أنوه هنا علي أن البنيوية التي أتي بها ليفي ستروس للانثروبولوجيا لم تبق علي صورتها الاصلية، ففي بريطانيا حيث لعبت هذه البنيوية دوراً رادكالياً في تغيير أساليب التحليل الانثروبولوجي، إتسمت البنيوية التي وصلت اليها بإنها أخذت طابعا شديد الصلة بمفاهيم أميل دوركايم ومرسيل مووس السوسيولوجية الشديدة الارتباط بمفهوم البناء والتنظيم الاجتماعي. أما في أمريكا حيث الترحيب بالبنيوية كان أقل من قبل الانثروبولوجيين فإن الاثـر الامـريـكـي قـد أقتصر عـلـي إعـادة إنـتـاج مـفـاهـيـم البنيوية في إطار الانثروبولوجيا المعرفية والرمزية، وكانت إعادة الانتاج الامريكية قد تمثلت

10) انظر على سبيل المثال المصادر التالية:

(Levi-Strauss, *Totemism*, 1962; Tylor, *Primitive Culture*, 1871; Frazer, *Totemism and Exogamy*, 1910; *The Golden Bough*, 1911; Durkhiem, *Primitive Classification; The Elementary Forms of the Religious Life*, 1912; Mauss, *The Gift*, 1925.)

عند عدد من الانثروبولوجيين، أبرزهم:، جورج هومنز، ونور يالمان، وديفيد شنايدر. وقد ترتب علي هذا الانتشار المتعدد الاوجه للبنيوية في دوائر وأقسام الانثروبولوجيا أن بدأ الانثروبولوجيون إعادة النظر في مقولاتهم الانثروبولوجية، ودفعت بهم البنيوية كذلك الي مشاركة زملائهم في علوم إنسانية أخرى كالنقد والادب والعودة إلى الفلسفة ونظريات التحليل النفسي، خاصة وإن القادم الجديد، أي ليفي ستروس، قد بنى مرتكزات رؤيته البنيوية علي معارف وعلوم شديدة التنوع تراوحت بين الفلسفة، وعلم النفس، والفن، والموسيقي، والادب. لننتقل الآن ونلقي نظرة على بعض من سمات نظرياته في الانثروبولوجيا.

مشروع الانثروبولوجيا البنيوي

من الممكن، إذا أردنا، تتبع المعالم العامة لمشروع الانثروبولوجيا البنيوية الذي أتي به ليفي ستروس بطريقة تقليدية وذلك بالحديث مثلاً عن المصادر الفكرية والمعالم العامة لتطور نظريته وذلك عبر ما يقوله أويصرح به ليفي ستروس مباشرة في مؤلفاته، إلا إن هذا المنهج وحده أصبح من الواضح أنه غير كاف للكشف عن ماوراء القصد أو ماوراء الافعال، أي أنه وبالاستفادة من مناهج البينوية ذاتها،سيصبح هذا المنهج غير قادر علي إبراز ما يقع خلف هذه النوايا والتصريحات الظاهرة التي يأتي علي ذ كرها ليفي ستروس. لذا فإنني في هذا الجزء من الدراسة سأعمد إلى محاولة إستنطاق وكشف مايريد

وما لا يريد ليفي ستروس التصريح به، ولذلك أعتمدت في هذا الجزء ليس فقط علي أعماله النظرية الانثروبولوجية وإنما حتي علي تلك الاعمال التي تصنف عادة علي إنها عامة، أي تلك الخاصة بسيرته الذاتية وأحاديثه والحوارات التي أجريت معه.

من الناحية التاريخية البحتة يعتبر مؤلف ليفي ستروس «**الانثروبولوجيا البنيوية**» سابق في صدوره علي «**الطوطمية**» و«**العقل الوحشي**»،[11] ولهذا قد يكون أسم الانثروبولوجيا البنيوية أسبق شيوعاً، خاصة وأنه قد أتي علي شرح المنهج التحليلي للانثروبولوجيا البنيوية من خلال تناوله لتطبيقات هذا المنهج في عدد من الميادين الرئيسية للانثروبولوجيا كـ: اللغة، والقرابة، والتنظيم الاجتماعي، والفن، والدين، والسحر، والبناء الاجتماعي. ورغم هذا التعدد في الموضوعات التي حاول من خلالها إثبات كفاءة منهجه الجديـــد، إلا إن «**الانثروبولوجيا البنيوية**» لم يكن مشروع مؤلف نظري متكامل. فـ «**الانثروبولوجيا البنيوية**» عبارة عن كتاب اشتمل علي مقالات سبق أن نشرها ليفي ستروس في دوريات أكاديمية ولكنه أعاد تجميعها هنا في هذا الكتاب، وقد أكتفي فقط بكتابة الفصل الخامس والسابع عشر خصيصاً لهذا الكتاب، أما البقية الباقية من الفصول فقد كتبها، كما يقول، في الثلاثين سنة السابقة علي صدور الكتاب نفسه .[12] ولا يُراد من هذه المقدمة التقليل من شأن وأهمية «**الانثروبولوجيا البنيوية**»، ولكن إذا ماوضع هذا الكتاب في سياقه الصحيح سيتضح إنه بصدور هذا الكتاب يكون ليفي ستروس قد شرع في

11) (Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, Vol. I, 1958; *The Savage Mind*, 1962; *Totemism*, 1962.)

12) (Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, 1958, p.p. VII-VIII.)

التفكير الجدي نحو بلورة إطار فلسفي ومنهجي لتحليله البنيوي في صيغته المتطورة والمتكاملة. ولهذا فإن الاطار الفلسفي والمنهجي للتحليل البنيوي لليفي ستروس يكون قد تبلور وأصبح في مستوي أكثر من النضج في مؤلفاته اللاحقة علي «**الانثروبولوجيا البنيوية**». وربما يكون هذا الاطار الفلسفي ومنهج التحليل البنيوي أكثر وضوحاً في «**العقل الوحشي**» من أي مؤلف أخر. فـ «**العقل الوحشي**» هو المؤلف الذي أثار الجدال في الاوساط الانثروبولوجية حول مشروعه الجديد، وهو الكتاب الذي حاول من خلاله تحديد موقفه الفلسفي من الاتجاهات الفلسفية الاخري [13]. ولهذا السبب يعتبر كتاب ليفي ستروس «**العقل الوحشي**» بمثابة المقدمة النظرية لمشروعه البنيوي. فهو يري مثلاً إن «**العقل الوحشي**» و «**الطوطمية**» قد شكلا المرحلة الثانية من حياته العلمية، حيث كرس من خلالهما عمله لدراسة التصورات الدينية. ويعد هذين الكتابين في مسيرة حياته العلمية بمثابة المقدمة لمشروع عمله البحثي في مجال كتاباته اللاحقة في الميثولوجيا. [14] ولكن علي الرغم من أهمية «**الطوطمية**» إلا أنه لا يوجد مؤلف من مؤلفاته اتضحت

13) اشير هنا إلى التفاوت في استقبال الانثروبولوجيين لهذا الكتاب، ذلك الذي تمثل في النقد اللاذع كان مصدره الانثروبولوجي الامريكي البارز كليفرد غيرتزا الذي انتقد بشده المنهج البنيوي الذي طرحه ليفي ستراوس في كتابه المذكور، هذا وقد فتح هذا النقد المجال لاشكال متعددة من الانتقادات التي وجهت لاحقا إلى البنيوية في الأوساط الانثروبولوجيه:
(Geerz, "The Cerebral Savege", 1967.)
أما علي صعيد الأوساط الفلسفية فقد حاول ليفي ستراوس أن يجعل هذا الكتاب مجالاً لتصفية خلافاته مع عدد من الاتجاهات الفلسفية التي أبدت تحفظها علي مشروعه البنيوي في الانثروبولوجيا، فقد خصص ليفي ستراوس الفصل الاخير من الكتاب مثلا للرد علي انتقادات المفكر الفرنسي جان بول سارتر للانثروبولوجيا، كما دافع ليفي ستراوس في نفس الفصل عن رؤيته لفلسفة التاريخ: (Levi-Strauss, *The Savage Mind*, 1962.).

14) (Levi-Strauss & Eribon, *Conversation with Claude Levi-Strauss*, 1991, p. 71.)

فيه رؤيته الفلسفية والانثروبولوجية معاً مثلما أتضحت في مؤلفه **«العقل الوحشي»**.

إن المتتبع لتطور المشروع البنيوي لليفي ستروس يمكنه ملاحظة أن ليفي ستروس قد وضع في هذا المؤلف، الشديد التعقيد، جميع أدواته المنهجية وفق تصوره البنيوي لإثبات إن وحدة العقل البشري وآليات عمله إنما هي واحدة سواء في المجتمعات البدائية أو المعقدة. لذا فإنه بمعالجته في **«العقل الوحشي»** لعدد من الموضوعات (من بينها: الطوطمية، والتنظيم القبلي، وقوانين الزواج، والسحر، والاسطورة، ونظم المحرمات، والطقوس) إنما كان يريد إثبات سيادة قوانين واحدة تتحكم في اللاشعور، وإن هذه القوانين طالما أثبت العالم اللغوي «فرديناند دي سوسور» وظيفتها علي المستوي العقلي في مجال عمل اللغة، إذاً ما المانع أن تكون نفس القوانين هي الموجهة للسلوك الاجتماعي–الثقافي. وقبل أن ننتقل إلي رؤية الكيفية التي تبلور من خلالها مشروع ليفي ستروس الانثروبولوجي علي المستوى النظري لابد لنا من تسليط الضوء علي محاولة ليفي ستروس لتأسيس هذا المشروع وذلك من خلال الخوض في غمار موضوع يعتبر في السنوات المبكرة من حياته من المواضيع التي كانت تحتل مكانة هامة من تفكير علماء الانثروبولوجيا حينها، ذلك الموضوع كان القرابة طبعا.

في أهمية القرابة

شكل موضوع القرابة المحور الرئيسي إن لم يكن محور المحاور لكل

الاتجاهات والنظريات الانثروبولوجية منذ بروزها وإلي اليوم.[15] وقد يكون الجدال اليوم بين الاتجاهات والمدارس الانثروبولوجية حول موضوع القرابة أقل، ولكن في عقود الخمسينيات والستينيات وحتي السبعينيات من هذا القرن كانت القرابة هي الموضوع الذي تحددت بموجبه التخوم والتقاطعات بين الاتجاهات النظرية والمدارس الانثروبولوجية وربما حتي هويات هذه النظريات والمدارس. ويكفي في هذا الصدد القاء نظرة علي محتويات الدوريات العلمية الانثروبولوجية وعلي الاعمال الاثنوغرافية التي نشرها الانثروبولوجين خلال تلك العقود لتبيان الدور المحوري الذي شكله موضوع القرابة في تاريخ تطور النظرية الانثروبولوجية. لذا فإنه سيكون من المستغرب فيما لو حاول ليفي ستروس أن يأتي بنظريته البنيوية ليعالج من خلالها موضوع ما يقع خارج إطار الخطاب العام الذي كان يدور حوله السجال الانثروبولوجي حينذاك. فموضوع الخطاب العام حينها كان القرابة وليفي ستروس إستطاع بإطروحته النظرية الضخمة التي عرضها من خلال مؤلفه الكبير «**البني الاولية للقرابة**» أن يضع للبنيوية مكانة متبوأة بين النظريات والاتجاهات الانثروبولوجية الاخري.

ووفق هذا التصور يمكن إعتبار نظرية ليفي ستروس في القرابة بمثابة المدخل الذي أطل من خلاله ليفي ستروس علي عالم الانثروبولوجيا حينذاك. وكان هذا العالم تتحكم فيه أعراف وتقاليد بجريات الخطاب الاكاديمي

15) لمزيد من التفاصيل عن نظرية ليفي ستراوس في القرابة راجع مقالة الكاتب التالية: (عبدالله عبدالرحمن يتيم، نظرية القرابة عند كلود ليفي ستروس، 1996.)

الانكلوساكسوني، وليس الخطاب الاكاديمي الفرنسي أو اللاتيني الذي كان ينتمي اليه ليفي ستروس. فالانثروبولوجيا كعلم وتقليد أكاديمي كان، ومايزال الي درجة كبيرة حتي الآن، يخص العالم الانكلوساكسوني ولذلك كان علي ليفي ستروس أن يطل علي هذا العالم من واقع إهتمامات هذا العالم. فالقرابة كانت هي المحور بالنسبة للعالم الانكلوساكسوني و لم يكن للاكاديميا في فرنسا شأن كبير فيه. بهذا يمكن الاستدلال إذاً على أن ليفي ستروس بإختياره لموضوع القرابة كمدخل لنظريته البنيوية كان يريد في الواقع أن يكتسب السلطة والشرعية من العالم الانكلوساكسوني الممسك حينها بسلطة خطاب هذا العلم. وهو في ذلك قد وفق في إتخاذ قراره، فقد حققت نظريته كسباً يفوق ربما ما حققه أميل دوركايم في القرن التاسع عشرفي المجال السوسيولوجي. وفوق كل ذلك إيضا كانت نظرية ليفي ستروس في القرابة بمثابة النافذة التي أطل من خلالها علي عالم الانثروبولوجيا بنظريته البنيوية والذي سيأتي هو فيما بعد لاستعراضها في مجالات أخري كالاسطورة، والطوطمية، والطقوس، والرمزية، وغيرها. لذا فإن نظريته في القرابة تستمد أهميتها من كونها أولى أعمال ليفي ستروس النظرية التي تعاقبت بعدها بقية أعماله ونظرياته. فهي من الزاوية التاريخية تشكل البدايات النظرية الاولى التي حاول ليفي ستروس من خلالها الحديث عن ما أسماه لاحقا بالانثروبولوجيا البنيوية. وإذا كانت نظرية ليفي ستروس في القرابة والزواج من أولى المواضيع التي تصدرت مؤلفاته، إلا أنها ظلت من المواضيع التي أعاد ليفي ستروس الحديث عنها مراراً في معظم مؤلفاته اللاحقة. ففي الاربعينيات تصدر هذا الموضوع أهم مؤلفاته الأولى

«**البنى الأولية للقرابة**».[16] ولكن ليفي ستروس عاد ليتحدث في القرابة والزواج مرة أخري في المجلد الاول والثاني لل «**الانثروبولوجيا البنيوية**».[17] وتكرر حديث ليفي ستروس مرات ومرات أخري، أما من خلال حديثه عن موضوع المحرمات في مجلداته الاربعة عن «**الميثولوجيا**»، أو مثلما عاد للحديث عن نفس الموضوع في «**الرؤية من بعيد**» عندما ناقش موضوعات مثل: العائلة، و زواج الاقارب، وموضوعات أخري مشابهة،[18] أو في دفاعه عن أفكاره العامة في نظريته حول القرابة والزواج في حواره مع ديديه إريبون[19].

ففي «**البنى الأولية للقرابة**» سعي ليفي ستروس إلي شرح نظريته في القرابة عبر أحد أضخم مؤلفاته، هذا وقد أعتمد في شرحه هذا علي مادته الاثنوغرافية ، والتي شكلت أحد مصادر سلطته كأنثروبولوجي وكاتب، وهي التي قام بجمعها خلال رحلاته الحقلية إلي المجتمعات الهندية في أمريكا الجنوبية وكلادونيا الجديدة في أمريكا الشمالية. ثم يذهب الي المقارنة بينها وبين كم هائل من إثنوغرافيا القرابة والزواج لثقافات متعددة من بينها: استراليا، الصين، الهند، وأفريقيا. وأعتمد ليفي ستروس في هذه الاثنوغرافيات علي كم هائل من الاعمال الكلاسيكية التي كان من بينها أعمال لـ: مالينوفسكي، ورادكليف براون، ولووي، وليش، وكروبير، وفيرث، وأيفانز بريتشارد.

16) (Levi-Strauss, *The Elementry Structures of Kinship*, 1949.)

17) (Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, Vol. I, 1958; *Structural Anthropology*, Vol. II, 1973.)

18) (Levi-Struass, *The Jealous Potter*, 1985.)

19) (Levi-Strauss & Eribon, *Conversation with Claude Levi-Strauss*, 1991.)

كما أنه في مؤلفه الاساسي «البنى الأولية للقرابة» كان يريد أن يبدي أهتماماً بدراسة أشكال معينة من الفعل الاجتماعي، أي إنه بخلاف مؤلفاته اللاحقة أصبح مهتما بالممارسة الاجتماعية. فهو يريد من خلال مقارنة عدد هائل من أثنوغرافيا ثقافات متعددة مع تلك الخاصة بهنود أمريكا الجنوبية وكلادونيا الجديدة في أمريكا الشمالية التي أجري دراساته الحقلية بينهم إثبات إن الممارسة القرابية المتمثلة في الزواج ما هي الا دليل علي وجود بنية عقلية واحدة لاشعورية تتحكم في هذه الممارسة مثلما تتحكم في غيرها من الممارسات الاجتماعية الاخري. وحتى نعطي عمل ليفي ستروس في القرابة حقه لابد أن نوجز القول إذا ولهذا نقول إن نظرية ليفي ستروس في القرابة تعتمد أساساً على مبدأ النظر إلي كافة أشكال التنظيم الاجتماعي ونظم الزواج على أنها مهما تعددت وتنوعت واختلفت من مجتمعات وثقافات الي أخري انما تعتمد جميعها على قوانين عقلية وكونية الطابع وهي تتحكم في موضوع القرابة والزواج مثلما تتحكم في اللغة. وبناء عليه فإن ليفي ستروس ينظر إلي الزواج بوصفه معبراً في جوهره عن وجود نسق للاتصال يتحكم، على المستوي العقلي اللاشعوري، في العلاقات القرابية وفي مؤسسة الزواج، مثلما يتحكم في ميادين أخري كاللغة والاقتصاد والسياسة وحتى السكن. ويربط ليفي ستروس مفهوم الاتصال باعتباره نسقاً بعدد آخر من المفاهيم مثل المبادلة والتبادل . فالاتصال كمفهوم ونسق، حيث أثبت فردينان دي سوسور آلية عمله على المستوي العقلي في مجال مثل اللغة، يري ليفي ستروس إنه عملية عقلية مثل التصنيف الذي يقوم به العقل في مجال اللغة، وهو يقوم به العقل أيضاً في مجال تعامله مع عناصر الطبيعة والمجتمع.

فاللغة ما هي إلا نسق من الاتصال يتم من خلاله تبادل الرسائل او الشفرات الخاصة بهذه العناصر. أي أن اللغة ماهي إلا بمثابة الحاجة لدى الانسان لاطلاق الأسماء على تلك العناصر التي يقوم بعملية تصنيفها بشكل يومي وذلك حتى يستطيع تنظيم عملية إتصاله معها. فالزواج، حسب هذا التصور، يتم وفق نسق من الاتصال حيث الانسان يدخل عبره في علاقات إتصال يتم بموجبها إختياره لمن يستطيع أو لايستطيع أن يتزوج بهن. وإن جميع مبادئ الاختيار في الزواج إنما تتم، برأي ليفي ستروس، وفق تحكم البني العقلية اللاشعورية، والذي يعتبر نسق الاتصال أحد اركانها الاساسية.[20]

أن عمل مثل «البنى الأولية للقرابة»، حيث تكللت عنه نتائج نظرية في مجال القرابة كتلك النظرية التي أتينا على شرح معالمها بشكل مختصر في السطور السابقة، لايمكن أن يكون كفيلا وحده بتفسير مشروع ليفي ستروس النظري ولاحتي بتفسير السياقات الخاصة بهذا المشروع الذي بدأت تكتمل معالمه نتيجة ظهور أعمال أنثروبولوجية أخذت دوراً و أهمية في بلورة ما كان يسعى ليفي ستروس إلي إنجازه، لنلقي نظرة علي تلك الأعمال.

---

20) لمزيد من التفاصيل راجع الفصل الخامس والتاسع والعشرون ايضا من " البنى الأولية للقرابة" (Levi-Strauss, The *Elementary Structures of Kinship*, 1949) والفصل الثاني والخامس عشر ايضا من المجلد الأول من " الانثروبولوجيا البنيوية" (Levi-Strauss, *The Structural Anthropology*, Vol. I, 1958.)

من العقل الوحشي إلى الفلسفة

في «**العقل الوحشي**» تتجلي أيضا أهداف أخري كامنة لليفي ستروس، لعل من أبرز تلك الاهداف ما كان يراه فى الأنثروبولوجيا باعتبارها مشروع بحث يجب أن لا يتوقف عند حدود الوصف الاثنوغرافي للوقائع الاجتماعية-الثقافية، إنما يجب أن يتعدي ذلك، أي أن تتجه مباشرة الي معالجة التساؤلات الفلسفية الأولى التي حملها الانسان معه أينما وجد (سواء في بدائيته أو تحضره)، وأنه لاتوجد وسيلة لمعالجة هذه التساؤلات سوي الغوص فيما وراء هذه الوقائع، أي الغوص في بناها العميقة والمستترة. ولهذا فإن ليفي ستروس يريد أن يكشف لنا من خلال «**العقل الوحشي**» عن البرنامج الانثروبولوجي الذي يريد له من خلال مناهج وأدوات البحث الاثنوغرافية الاجابة علي التساؤلات التي تحملها الفلسفة. أما الهدف الاخر فيمكن إزاحة الستار عنه فيما يصبوا إليه في هذا السياق، ذلك أن ليفي ستروس في الوقت الذي يريد من خلال «**العقل الوحشي**» أن يرسخ رؤيته البنيوية في الانثروبولوجيا والفلسفة معاً، كان يريد أيضا وفي نفس الوقت أن يحقق لمعتقداته في الحياة قدراً من المصداقية، لذا فإن «**العقل الوحشي**» بهذا المعني يعكس جانباً من شعرية (poetic) ليفي ستروس والتمثيل الكنائي لدية (allegory). فهناك عدداً من الدارسين والنقاد من الانثروبولوجيين لافكار ونظريات ليفي ستروس يرون إن المدخل لمعرفة الأسس الفلسفية التي يستند عليه ليفي ستروس في مشروعه للانثروبولوجيا البنيوية هو الاثر الفلسفي والادبي والاجتماعي، وربما حتي الشخصي الذي تركه الفيلسوف والمفكر الفرنسي «جان جاك روسو» علي حياة وأفكار

ليفي ستروس.[21]

فهكذا مثلاً نلاحظ دفاع ليفي ستروس عن فلسفات روسو في مجال دراسة الانسان في مناسبات عديدة. ففي سنوات إنجازه للـ «**العقل الوحشي**» يتقدم ليفي ستروس بدراسة في عام 1962 بمناسبة ذكري مرور مائتي عام علي ميلاد روسو. يؤكد من خلالها وبشكل مباشر على قناعته بالنظر الي روسو باعتباره الأب المؤسس للانثروبولوجيا، زاعماً إن إطروحة إمكانية البحث في المقولات والمفاهيم الخاصة بثقافة الفرد والكشف عن خصائصها العامة والخاصة إنما يمكن إنجازها عبر وضعها في موقع المقارنة مع ثقافات أخري، إن الاطروحة كهذه قد أتي بها روسو قبل غيره، هكذا يعتقد ليفي ستروس.[22] وبهذا المعني يمكن إعتبار روسو بمثابة التمثيل الكنائي التي يتجسد فيه عدد كبير من مفاهيم وتصورات ليفي ستروس ونظرته للحياة، وربما حتي رؤيته الاخلاقية للعالم، ليس هذا وحسب وإنما الراصد لحياة ليفي ستروس سيلاحظ مثلاً قدراً كبيراً من التناظر بين طابع الحياة البوهيمية التي عاشها ليفي ستروس في القارة الامريكية وبين بوهيمية روسو التي قادته إلى التنقل الدائم والرغبة اللحوحة في دراسة المجتمعات الفلاحية في أوروبا وإشادته الدائمة بالرحالة الذين رصدوا الثقافات غير الاوروبية .[23]

21) ألفت نظر القاريء إلي المقارنة التي يعقدها كل من جيمس بوون، كليفرد غيرتز، وديفيد بيس بين ليفي ستروس وجان جاك روسو، حيث يحاول كل منهما أن يرى فى فكر وحياة روسو باعتباره نموذجاً مقتدى به من قبل ليفي ستروس، راجع الاعمال التالية:

(Geertz, "The World in a Text", 1988; Boon, *From Symbolism to Structuralism*, 1972; Pace, *Claude Levi-Strauss*, 1983.)

22) (*Levi-Strauss, Structrual Anthropology*, Vol. II, 1973, 35-36.)

23) (*Rousseau, Discourse on the Origin and Foundation of Inequality*, 1964, pp. 212- 213; Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, Vol. II, 1973, p. 34.)

وقد حاول ليفي ستروس تكريس مكانة روسو أكثر من مرة، فقد سعي إلي ذلك من خلال وضع دراسته المشار اليها في مقدمة المجلد الثاني من «**الانثروبولوجيا البنيوية**»، وذلك محاولة منه لتأكيد إنتماء مشروعه في الانثروبولوجيا البنيوية لتقليد من الفلاسفة يتصدرهم روسو بفلسفته الاخلاقية وليس ماركس أو كانط كما كان يشيد بأهميتهم في مصادر أفكاره الفلسفية.[24] وكانت الاشادة بروسو قد إبتدأت في «**المدارات الحزينة**» وأستمرت حتي في كتبه الاخيرة «**حوار مع كلود ليفي ستروس**». ففي أماكن متفرقة من «**المداوات الحزينة**» حاول ليفي ستروس إعادة الاعتبار إلى روسو من خلال الاشادة به وبشكل متكرر. ففي أكثر من موقف من الكتاب يشير ليفي ستروس إلى روسو باعتباره ممن أرسو أسس المعرفة العقلية لاكتشاف الذات من خلال مواجهتها بالاخر، وهو في هذا المجال يرى روسو باعتباره إمتداداً لفلاسفة آخرين أمثال: مونتاني، وفولتير، وديدرو. يقول ليفي ستروس في هذا الصدد: " إعني أن الهنود [وفق هذا السياق] ومن خلال نماذج مونتاني، وروسو، وفولتير، وديدرو قد أغنوا مضمون ما كنت قد تعلمته في المدرسة، وها أنا في طريقي اليهم ".[25] وفي مجال آخر يحاول ليفي ستروس أن يشيد بهذا المُعلم من خلال الاشارة إلى إن روسو هو الذي قال بإن إكتشاف المبادئ الأولية للمجتمع الانساني تتطلب العودة الي دراسة مرحلة مازال يعيشها الانسان في أماكن متفرقة من هذا العالم، وإن العصرالحجري الحديث (neolithic) كمرحلة في التاريخ البشري عاشها

24) (Levi-Strauss, op. cit., Chapt. II.)
25) (Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, Vol. I, 1955, p. 77.)

الانسان تصلح لأن تكون ميداناً تجريبيا لاختبار عدد من الفرضيات في مجال الأمور العامة التي تخص هذا الانسان، وأنه، أي ليفي ستروس، وإن كان قد يتفق او يختلف مع هذا الافتراض إلا أنه لا يري أي ممانعة في الاعتقاد بإن روسو كان فعلاً على صواب.[26] وينهي ليفي ستروس مؤلفه هذا في أحد فصوله الأخيرة بتكراره: "إذا كان هناك ما هو أنثروبولوجياً في الفلسفة فهو ذلك الجزء الذي يعود إلى ما أسهم به روسو ".[27] ويحاول ليفي ستروس تكريس هذا الولاء لافكار روسو بإن يجعل من تجربة روسو مع الفكر والفلسفة والحياة نموذجا لعلاقة الفلسفة بالانثروبولوجيا، فها هو في «المدارات الحزينة» يناديه بالمعلم والأخ، ويظهر وفائه له بإن يهديه كل سطر من «المدارات الحزينة».[28]

البنية العقلية والنسبية الثقافية

أما في «حوار مع ليفي ستروس» فيجدد ليفي ستروس موقفه من هذا المعلم، حيث يرى روسو ليس باعتباره أول من وضع الأسس الفلسفية لعلم الانثروبولوجيا وإنما هو الذي، برأيه، قد تنبأ بمستقبل هذا العلم، وهو الذي، أيضا، حاول لمّ شمل العلوم الطبيعية مع الأدب.[29] وتجدر الاشارة هنا الي الشبه الكبير بين تجربة ليفي ستروس في مجال ربط الانثروبولوجيا كعلم بالأدب و تجربة روسو التي يحاول ليفي ستروس الاشادة بها هنا. وليفي

26) (Levi-Strauss, op. cit., p. 931.)
27) (Levi-Strauss, op. cit., p. 390.)
28) (Levi-Strauss, op. cit., 390.)
29) (Levi-Strauss & Eribon, *Conversation with Claude Levi-Strauss*, 1991, p. 167.)

ستروس الذي يميل الي التعامل مع روسو باعتباره الواضع الاول للمبادئ الفلسفية لعلم الانثروبولوجيا إنما يريد أن يكرس تجربة الاخير كنموذج للعلاقة المثالية بين الانسان والطبيعة. فهذا النموذج (أي الانسان البدائي) الذي يجب أن تتوفر لنا شروط دراسته، يعتبره روسو وليفي ستروس موضوعاً جديراً للتحقق من مصداقية طبيعة الفكر الغربي وبنيته العقلية. إن ليفي ستروس يريد أن يكرس نموذج الانسان البدائي باعتباره رمزاً للعلاقة الهارمونية بين الانسان والطبيعة، وهو كذلك يشارك روسو رأيه في النظر إلى الانسان والطبيعة على إنهما مكملان وليسا نقيضان لبعض. أي أنه يريد أن يقول لنا أنه ورسو يشتركان معاً في موقفهما من علاقة الانسان بالطبيعة، أي أنهما ضد ما كان يعتقد به مفكرو وفلاسفة عصر النهضة حيث تم وضع الله والانسان في جهة والطبيعة في جهة أخرى. إن ليفي ستروس يريد أن يؤكد من خلال هذه المقولة علي إن معتقداته وتقاليده الفكرية تلك ماهي الا إستمرار لرؤية جان جاك روسو الفلسفية. فهذا هو النموذج الذي سيحاول ليفي ستروس تكريسه من خلال دراسته لثنائية الانسان/الطبيعة في «**العقل الوحشي**» وذلك من خلال إنكبابه علي دراسة تجليات هذا الأمر من خلال الاساطير والدين و التنظيم الاجتماعي... الخ، حيث سعي من خلال هذه الأمور الكشف عن الخصائص البنيوية لهذا العقل البشري، الذي في تعامله مع الطبيعة (علي المستوي التصنيفي مثلا) إنما يكشف عن طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تربط الانسان مع أخيه الانسان سواء في حدود الثقافة الواحدة أو بين الثقافة والاخرى.[30] ويتضح موقف ليفي ستروس في هذا

30) (Levi-Strauss, *The Savage Mind*, 1962, p. 38.)

الخصوص مثلا عندما يقوم في الفصل الاخير من «العقل الوحشي» بالتأكيد علي أن أكتشاف المعارف ، كما تقوم به الانثروبولوجيا من خلال مناهجها الاثنوغرافية، كتجربة مشاريع السعي في مجال إكتشاف آليات عمل العقل الغربي والانساني بصف عامة، ما هي إلا إمتداد لرؤية روسو. ويؤكد ليفي ستروس علي موقفه هذا في الفصل الاخير من هذا الكتاب في إطار رده علي المفكر الفرنسي «جان بول سارتر». فليفي ستروس هنا يحاول تذكير سارتر بما قالة المعلم الاول، روسو: "إن دراسة الانسان في الوقت الذي تتطلب رؤية هذا الانسان عن قرب تتطلب أيضا وبالضرورة رؤيته عن بعد، أي أن إكتشاف صفات الشئ تتطلب التعرف عليه عبر ملاحظة الاختلافات أولاً."[31] وليفي ستروس برده هذا،المستند علي روسو، يريد أي يقول لخصمه الوجودي «سارتر» بإن الانثروبولوجيا باعتبارها تقليداً أنكلوساكسونياً قادرة، وليس هناك ما يمنع من ذلك، علي أن تجعل من الانسان موضوعاً لها، و إن علي الفلسفة أن تتعلم من الدرس الانثروبولوجي.[32]

أن المبادئ العامة التي أعتنى بشرحها ليفي ستروس في مؤلفه **«العقل الوحشي»** قد أعاد تأكيدها واستمر في تأصيلها في مجلداته الأربعة **«الميثولوجيا»**، كما أستمر أيضا، ومن واقع صلته بسوسيولوجيا أميل دوركايم وإثنولوجيا فرانز بواز، في تأييده لتمايز ونسبية الثقافات وبالتالي محاربته

31) (Levi-Strauss, op. cit., p. 247)

32) لاحظ عودة ليفي ستروس مرة اخرى، وبعد اكثر من ثلاثين عاماً لتأكيد هذا الرأي في الحوار الذى إجراه معه إريبون:
(Levi-Strauss & Eribon, *Conversation with Claude Levi-Strauss*, 1990, Chap. XII.)

لمفهوم مركزية الثقافة الاروربية. وكان ليفي ستروس مصراً علي صحة رأيه علي الرغم من معرفته بإن هذا الموقف كان يتعارض مع الاتجاه العام السائد حينها في العلوم الاجتماعية والانسانية في الغرب الذي كان يرى أن الشرعية المركزية للثقافة الاوروبية إنما تتجسد في عقلانية فكرها في مقابل لاعقلانية أفكار الثقافات الاخرى. وكان هذا الاتجاه السائد في العلوم الانسانية والاجتماعية يعتقد بإن هذا الامر هو الذي يمنح أوروبا الشرعية للعب هذا الدور المركزي حضارياً. أما ليفي ستروس فقد كان يدعو الي نقد التصور الذي يريد أن يتعامل مع الفكر الغربى باعتباره فكراً عقلانياً في حين ينظر إلي الفكر غير الغربي عل أنه غير عقلاني، ولهذا كان ليفي ستروس دائم التشجيع لبوادر الخلاص في صفوف العلوم الاجتماعية والانسانية من هيمنة هذا التصور. وقد حاول ليفي ستروس من خلال جميع أعماله، والتي كانت مادتها الاثنوغرافية أصلا من المجتمعات البدائية، التأكيد علي وحدة العقل البشري وعلي عالمية آلية عمله. وقد ناقش ليفي ستروس حججه تلك من خلال عدد هائل من الاساطير التي تخص المجتمعات البدائية والتقليدية. فقد حاول من خلال تلك الأساطير إثبات ما أتى علي ذكره في «العقل الوحشي» من وجود نمط بنيوي عالمي للعقل بغض النظر عن شكل التنوعات العرقية أو الثقافية التي ينتمي اليها هذا العقل. ففي مجلداته الأربعة للميثولوجيا سعي ليفي ستروس بشكل منهجي لما وصفه «جيمس بوون» جعل ثقافة المجتمعات القديمة والقبلية تبدو ذات أهمية لاتقل لا من حيث الدرجة أو النوع[32]، عن ثقافة المجتمعات الغربية، خاصة إذا ما قورنت

32) (Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, 1964; *From Honey to Ashes*, 1966; *The Origin of Table Manners*, 1968; *The Naked Man*, 1971.)

بالأخيرة في مجال المقولات الفلسفية المتعلقة بمفهوم العقل والتفكير العقلاني.(34) وهكذا فإن مسألة التمايز بين هذه الثقافات بالنسبة لليفي ستروس ما هي إلا إثبات لمبدأ نسبية وتعددية الثقافات وبالتالي إختلاف المعارف الانسانية.

ومن هنا فإن ليفي ستروس يري إن مهمة الانثروبولوجية البنيوية إنما تتمثل في ضرورة البحث في الكيفية التي تقوم بها البنية اللاشعورية للعقل بتنظيم الممارسات الاجتماعية–الثقافية كـ: الزواج، والطقوس، والأساطير، واللغة، وغيرها. وهو، أي ليفي ستروس، عندما يقوم في الاربعينيات بالبحث في ميدان القرابة لاثبات صحة نظريته هذه سيسعى لاثبات صحة نظريته مرة أخرى في الستينيات والسبعينيات عند قيامه بتحليل البني الاولية للميثولوجيا وذلك بتطبيقه نفس المنهج التحليلي البنيوي في دراسة الاساطير. ومثلما أيضا ذهب لتطبيق منهجه البنيوي في مجالات أخري متعددة. ففي المجلد الاول والثاني لـ «**الانثروبولوجيا البنيوية**» يعرض لنا ليفي ستروس كيفية معالجة ميادين مثل: اللسانيات، والتنظيم الاجتماعي، والدين، والفن، والبناء الاجتماعي، والطقوس، والأساطير، وغيرها وفق منهجه البنيوي.(35) وهو في سعيه لاثبات كل ذلك يحاول تأكيد صلات منهجه بنظريات عدد كبير من العلماء الذين يأتي علي ذكر أعمالهم ونظرياتهم، أمثال: أميل دوركايم، وفردينان دي سوسور، وجان جاك

---

34) (Boon, "Claude Levi-Strauss", 1985, p. 175.)
35) (Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, Vol. I, 1958; *Structural Anthropology*, Vol. II, 1973.)

روسو، ولوسيان ليفي برول، ومارسيل مووس، وورومان جاكبسون، مثلما يؤكد صلات نظريته الانثروبولوجية بإنثروبولوجيي العالم الانكلوساكسوني. فإستشهادته بالانثروبولوجين البريطانيين مثل: مالينوفسكي، رادكليف براون، إيفانز بريتشارد، فيرث، وليش، تتساوي وتلك العائدة للانثروبولوجيين الامريكيين الذي يقف علي رأسهم: روبرت لووي، الفرد كروبير، فرانز بواز، ليزلي وايت، مارغيرت ميد، وروث بندكيت. ولكن الملاحظ علي هذه الصلات القائمة بين ليفي ستروس والتقليد الانثروبولوجي في العالم الانكلوساكسوني أنه علي الرغم من الارتباطات القوية بين المصادر الفرنسية لفكر ليفي ستروس و الانثروبولوجيا البريطانية، خاصة تلك المصادر العائدة لأميل دوركايم ومارسيل موس، الا أن ميله الي التقليد الامريكي الانثروبولوجي يبدو جلياً. إن ما يبرر هذا الميل هو ما يجمعه وهذا التقليد من الاخذ بالمعيار السيكولوجي في دراسة الظاهرة الاجتماعية – الثقافية، هذا المعيار الذي يخول كل منهما الحق في خوض غمار التحليل لما هو مستتر وباطني في الظاهرة أو السلوك الاجتماعي– الثقافي، وليس الاقتصار فقط علي السلوك الظاهر للبني الاجتماعية كما هو سائد في تقليد البنائية–الوظيفية البريطانية، وهو في هذا الجانب يبرر هدف البحث عن البني العميقة قائلاً: " أن مصطلح البناء الاجتماعي لا علاقة له بالواقع الامبريقي، ولكن علاقته تكون بالنماذج العقلية التي تقوم بصياغة هذا الواقع ".[36]

---

36) (Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, Vol. I, 1958; p. 279.)

درس من الموسيقى والأدب

وربما أبرز ما يميز ليفي ستروس، ومشروعه في الانثروبولوجيا البنيوية، عن بقية الانثروبولوجيين هو أنه قد حاول و من خلال كل أعماله المتوالية إثبات كفاءة التحليل الانثروبولوجي أولاً، وثانياً إظهار إنتماء نظريته وأفكاره في الانثروبولوجيا الي التقليد العلمي من جهة و التقليد والتراث الأدبي والفني من جهة أخرى. وهو في هذا الجانب قد اختلف ليس عن أميل دوركايم ومارسيل موس وإنما عن كل التقليد الانكلوساكسوني في الانثروبولوجيا. فالانثروبولوجيا كتقليد أكاديمي في بريطانيا وأمريكا كان يتم التعامل معها على أعتبار أنها فرع من فروع العلوم، وإذا كان أحد الانثروبولوجيين يقوم بالاطلاع علي الأدب او لديه اهتمام بالفنون فإن ذلك يعد في إطار الاهتمامات الشخصية التي لادخل لها في نظرية العلم، أي الانثروبولوجيا. وهي، أي هذه المجالات الادبية والفنية، وإن شكلت مجالا لاهتمام الانثروبولوجيين فهي لاتتعدى أن تكون، في الحالات المتطرفة، موضوعاً للبحث العلمي فقط. وإزاء كل هذا الترفع أو الاستخفاف بالأدب والفن يأتي من صفوف التقليد الانثروبولوجي من هو مثل ليفي ستروس ليعلن ليس فقط عن إهتمامه الشخصي بهذه المجالات وإنما كاشفاً لتأثيرها علي نظرياته وأفكاره الانثروبولوجية، ثم يذهب إلى أبعد من ذلك فيطالب بإلغاء الحاجز الذي يراد له أن يفصل بين ماهو إجتماعي – ثقافي وبين ما هو أدبي وفني. فهكذا حاول ليفى ستروس من خلال معظم أعماله إثبات تداخل كل هذه العناصر في نسيج الحياة اليومية، سواء عند الانسان البدائي أو المعاصر. أن الامر الملاحظ في تجربة ليفي ستروس ومشروعه البنيوي في الانثروبولوجيا

كما هو واضح إذا: هو المقدرة الفائقة التي لم يستطع أي من الانثروبولوجيين المعاصرين منافسته فيها، وهي مهارة الجمع بين مناهج علوم دقيقة تتطلب الالمام بعدد هائل من نظرياتها والالتزام بحيادية مناهجها، ومجال الأدب والفن الذي يشترط المقدرة علي إستيعاب الدرس الفلسفي وعلي التمييز بين ماهو خيالي وماهو واقعي في الأعمال الأدبية والفنية. لذا فإن المطلع على أعمال ليفي ستروس سيلاحظ أنها تجمع بين الطابع الموسوعي المتصف بالشمولية والمعالجة الدقيقة لقضايا فلسفية مجردة وبين إنتمائها للتقليد الادبي المتمثل خاصة في إصرار ليفي ستروس علي الكتابة بأسلوب ولغة ينتميان إلي عالم الادب سواء من حيث اللغة البلاغية أو الاكثار من إستخدام المصطلحات الادبية والمجازات التي يحاول من خلالها التعبير عن أفكاره. وهذه المشكلة المتمثلة في الجمع بين العلم والأدب تعتبر من بين أحدى الاشكاليات التي تواجه القارىء لأعمال ليفي ستروس.

إن القارئ الانثروبولوجي في تعامله مع ليفى ستروس سيجد نفسه دائماً فى حالة من المقارنة والسعي المستمر للجمع بين هذين المتناقضين: العلم والادب. وهذه الميزة الخاصة بأعمال ليفي ستروس جعلت طريقته في تناول موضوعه الانثروبولوجي والاسلوب الذي يعرض بموجبه موضوعاته تختلف كلية عن الاعمال الانثروبولوجية الكلاسيكية، كتلك الاعمال العائدة مثلاً لمالينوفسكي، ومارغريت ميد، وإيفانز بريتشارد، وفرانز بواز والتي كرست تقاليداً في الكتابة الاكاديمية تختلف في طريقة عرض موضوعاتها. وقد تسببت مهارته في الجمع بين الانثروبولوجيا كعلم والادب كفن في أن يستطيع خوض غمار موضوعات أنثروبولوجية متعددة

قام من خلالها كما يقول جيمس بوون: " أما بالتحدي أو بالرد علي تحديات عدد هائل من الافراد، كان من بينهم أصحاب النظريات الاجتماعية، والوجوديين، وعلماء النفس، والوظيفيين، والشكلانيين، والفينومينولوجيين، وحتي زملائه من الانثروبولوجيين".[37] لذا فإن العرض السابق لمصادرفكر وتجربة ليفي ستروس وقيمه الاخلاقية والفلسفية ونظرته للعالم والحياة وبالتالي تأثيرها علي الطريقة التي كان يريد من خلالها أن يناقش مشروع الانثروبولوجيا تتطلب الحذر الشديد من الوقوع في خطأ التعامل مع التطور التاريخي للانثروبولوجيا البنيوية العائدة لليفي ستروس علي انها تستمد مصادرها، كما يجري تقليدياً وصفها، من: الفكر الفلسفي الالماني (خاصة هيجل وماركس)، وعلم النفس الفرويدي، والبنيوية — اللسانية العائدة الي سوسور وجاكبسون. أما الواقع فهو بخلاف ذلك ، فنحن إزاء انثروبولوجي ممن تقاطعت في تجربته معارف وعلوم وفنون وآداب عديدة مع بعضها البعض ليقوم هو بعجنها مع النظرية الانثروبولوجية.

فليفي ستروس، علي سبيل المثال، يبدأ في مجلده الاول من الميثولوجيا «من النيئ الي المطهي» بإقامة تشابهات قوية بين الموسيقى واللغة والاساطير ليقوم من خلالها مثلا بتقديم نموذج نظري فلسفي للنظرية الانثروبولوجية. فهو في هذا المجال يريد أن يكشف عن ما هو أبستمولوجي بين هذه المعارف الثلاث، وبالتالي يقنع القارئ والمؤسسة الاكاديمية الانثروبولوجية بجدية

37) (Boon, "Claude Levi-Strauss", 1985, p. 167.)

رؤيته الانثروبولوجية وليفي ستروس يذهب الي أبعـد من ذلك فهو يصرح وبشـكل علني تأثير مصادر غير أنثروبولوجية علي نظـرياته وأفكاره في مجال الانثروبولوجيا،[38] فمن بين تلك المصادر مثلاً: الأعمال الروائية لـ «بلـزاك» و«بـروست» و الاعـمـال الشـعـريـة لشـعـراء مـثـل «بـودلير» و«مالارميه»، وأعمال رسامين مثل «ماكس أرنست»، وأعمال موسيقية لـ «ريـتشـارد فـاغنر» . فـهـو مـثـلا يـكشـف وبصـراحـة شـديـدة سـواء في «المـدارات الحزينـة»، او في «حـوار مـع كلـود ليـفي سـتروس» عن دور هـؤلاء جميعاً في تكوين معارفه النظرية. ومن الواضح إن هذه المعارف قد مـكنته مـن استـخـدام التـحـليل الانثروبـولـوجي لاعـادة الحيوية لعـدد من المقولات الفلسفـية، من جـهـة، و إخـتراق الانـثروبولـوجيا لميدان عدد كبير من العلوم الاجتماعية والانسانية من جهة أخرى.

التلقي الانثروبولوجي لليفي ستروس

نود الآن بعد وصولنا إلى هذا الحد من الدراسة أن ننتقل لمعاينة وتتبع الآثار التي تركتها أفكار ونظريات ليفي ستروس الانثروبولوجية في ميادين ممارسة هذا العلم، أي إلى الوسط الانثروبولوجي الاكاديمي الذى توجه له ليفي ستروس بإرائه ونظرياته الانثروبولوجية. بمعني أننا نود أن نسجل هنا النتائج التى آلت إليها أفكاره ونظرياته في مجال إنتاج المعرفة الانثروبولوجية وذلك حتى نتمكن من رؤية الكيفية التى بموجبها نستقبل افكار ليفى ستروس ومن ثم التفاعل معها، وسوف نعتمد فى معالجتنا لهذا التفاعل على مفهوم نظرية

38) (Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, 1964, Chap. I.)

التلقي. ونظرية التلقي أو reception theory، هي عبارة عن فرع من الدراسات الأدبية المعاصرة يهتم بالطرق التى تتم فيها عملية إستقبال أو تلقي القارىء للأعمال الأدبية. وكان المؤرخ الأدبى الالمانى هانز روبرت جوس قد أسس تصوره لهذا المفهوم فى ضوء التقاليد الفلسفية لمدرسة التأويل الالمانية، وكان جوس قد ربط بين هذا المفهوم بشكل خاص وبين المفهوم الفلسفي للتلقي الجمالي. ووجد جوس أن الأعمال الأدبية يتم تلقيها فى ضوء أفق أو آفاق من التوقعات، وإن تلك التوقعات مبنية علي المعرفة القائمة للقارىء وتصوراته المسبقه للادب. وبخلاف نظريات أخرى تبحث فى إستجابة القارىء فإن نظرية التلقي تعتبر من المدارس التى أهتمت بالتغيرات التاريخية التى تؤثر فى القارىء العام أكثر من إهتمامها بالقارىء الفرد، أى أنها قد أولت إهتماماً بالسياق التاريخي لهذا التلقى. ومن هنا وجدنا إن إستخدامنا لهذا المفهوم سيمكننا من نظرة موضوعية على عملية تلقى نظريات وأفكار ليفى ستروس الانثروبولوجية. ونتيجة لاسباب عملية تتمثل فى عراقة التقاليد الاكاديمية لعلم الانثروبولوجيا وتمركزه بصفه أساسية فى العالم الانكلوساكسوني (أى بريطانيا وأمريكا) فقد قصرنا معالجتنا لهذا التلقى على هذه المنطقة الجغرافية. وسوف ننتقل من التلقي والتفاعل الذى تم مع أفكار نظرياته الانثروبولوجية عامة إلى نظريته فى القرابة خاصة، وذلك لما تحتله هذه النظريه من أهمية فى التقليد الانثروبولوجي المعاصر.

التلقي غير الفرنسي

كيف أُستقبل ليفي ستروس، الكاتب والفيلسوف، في الأوساط الانثروبولوجية؟ سأستثني الحديث بالتفصيل عن الوسط الفرنسي للاسباب

التي ذكرتها قبل قليل ولكن مع ذلك وبهدف إنصاف هذا الوسط نقول أنه تكفى الاشارة إلى أن ليفي ستروس قد أحتل بكتاباته كمفكر الموقع الأول بين عدد كبير من المفكرين الفرنسيين، ففي إستطلاع أجري بعد مرور عام علي وفاة المفكر الفرنسي «جان بول سارتر» تصدر ليفي ستروس بمؤلفاته الانثروبولوجية عدد من المفكرين من بينهم: ميشيل فوكو، وفرناند بروديل، وريمون أرون، وأخرين.[39] كما إستطاع ليفي ستروس أن يدفع بالبنيوية كإتجاه فلسفي، كما يقول فؤاد زكريا، بجانب زملائه الاخرين أمثال: جاك لاكان، ورولان بارت، و لوي التوسير الي أن تتصدر كنظرية مجالات عديدة في العلوم الاجتماعية والانسانية.[40] أما أنثروبولوجياً، فيمكن إيجاز الدور الذي لعبه ليفي ستروس بالقول بإنه كان هو الشخص المسؤل عن تأسيس الانثروبولوجيا كاختصاص علمي معاصر في فرنسا، أي أنه قد نقل الانثروبولوجيا كنظرية وتقليد علمي من العالم الانكلوساكسوني الي فرنسا. فليفي ستروس قد قام بإحلال الانثروبولوجيا من خلال تأسيسه لقسم الانثروبولوجيا الاجتماعية فى جامعة السوربون فى الخمسينيات محل الاثنولوجيا كإختصاص كان سائداً في فرنسا. وقد وصل تأثيره البنيوي في النظرية الانثروبولوجية في فرنسا الي عدد من كبار الانثروبولوجين الفرنسين، فقد برزت تأثيراته في التحولات التي طرأت علي كتابات لووي ديمون، وموريس غودلييه، وبيير بورديو، هذا علي الرغم من إختلاف المصادر الفكرية لهؤلاء الثلاثة.

39) (Pace, *Claude Levi-Srauss*, 1983, p. 1.)

40) (فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، 1980.)

أما بالنسبة للكيفية التي أُستقبل بها ليفي ستروس خارج فرنسا، أي في الأوساط الانثروبولوجية للعالم الانكلوساكسوني، خاصة في بريطانيا وأمريكا، فنقول أنه فيما يخص بريطانيا فقد إستطاعت بنيوية ليفي ستروس أن تجد لها مريدين جداً سرعان ما استطاعوا تثبيت أقدامها كاتجاه نظري في الاكاديميات البريطانية وكان ذلك نتيجة تبني ثلاثة من أبرز الانثروبولوجين البريطانيين المعاصرين لها، فكان هناك إدموند ليش في كمبردج، وردوني نيدم في أكسفورد، وماري دوغلاس في لندن. وقد لعبت الكتابات الاولي لهولاء الثلاثة دورها المحدث للجلبة في الأقسام الاكاديمية للانثروبولوجيا في بريطانيا.[41] وقد ترتب علي كتابات هؤلاء في النظرية الانثروبولوجية أن بدأت نظرية جديدة تأخذ مجراها في مجال التحليل الانثروبولوجي وربما حتى في إختيار موضوعات الاثنوغرافية. فلم يعد مثلا موضوع «البناء الاجتماعي» يلهب خيال الانثروبولوجيين الجدد بقدر ما أصبح إستخدام التحليل الانثروبولوجي البنيوي في الكشف عن المعاني الكامنة في رموز الحياة الاجتماعية والثقافية أكثر أهمية. فلقد لعبت مثلاً كتابات إدموند ليش كتلك المتعلقة بالتعريف بليفي ستروس ونظرياته،[42] والاخري الخاصة بنماذج من التحليل البنيوي لموضوعات مثل الطوطمية والميثولوجيا،[43]

41) من بين المؤلفات الانثروبولوجية التي لعبت دوراً هاماً في هذا المجال مؤلف إدموند ليش «النظام السياسي للمجتمعات الجبلية في بورما»، راجع :
(Leach, *Political System of Highland Burma*, 1954.)
حيث أعاد ليش لأول مرة النظر عبر هذا الكتاب، في مفهوم البناء الاجتماعي والذى كانت تتداوله المدرسة البنائية – الوظيفية.

42) (Leach, *Levi-Strauss*, 1970.)

43) (Leach, *The Study of Myth and Totemism*, 1967.)

ودور الرموزفي الاتصال الثقافي دوراً في إحياء موضوعات لم تكن تعيرها البنائية–الوظيفية أي أهمية،[44] ولهذا فقد تم إعادة النظر في الموضوعات التي كانت تتناولها البنائية–الوظيفية ولكن وفق نظريات وأساليب في التحليل تختلف عن تلك العائدة للبنائية – الوظيفية. فهكذا تم إعادة النظر في موضوعات مثل: الدين، والتضامن الاجتماعي، والزواج وغيرها من الموضوعات وفق معايير ومقولات تختلف كلياً عن سابقتها. فقد لعبت مفاهيم مثل النسق الرمزي والمعني دوراً بارزاً في التحليل الجديد أكثر أهمية من مفهوم النسق القرابي أو البناء الاجتماعي وغيرها من المفاهيم التقليدية للبنائية–الوظيفية.

وقد برزت في بريطانيا كتابات أخرى تلازمت مع كتابات إدموند ليش، كان من بينها كتابات ماري دوغلاس ورودني نيدم التي إمتازت بتطبيقها لاجتهادات جديدة في مجال نظرية ليفي ستروس البنيوية. وهكذا سرعان ما أصبحت كتابات هؤلاء جميعا بمثابة إتجاهات جديدة داخل البينوية. وكانت كتابات ماري دوغلاس ورودني نيدم قد عالجت من خلال مفاهيم ومقولات البنيوية (كالرمز، والمعنى، والبنية، واللاشعور) موضوعات مثل: نظم المحرمات، والمعتقدات الدينية، والتمايز الاجتماعي، واللغة، والاتصال، والانسان وعلاقته بالطبيعة، والشواذ. وكذلك موضوعات ذات علاقة بالجنس من حيث الذكورة والانوثة.[45] وكان الهدف الأسمى لهذه

44) (Leach, *Culture and Communication,* 1976.)

45) لاحظ مثلاً كتابات ماري دوغلاس ورودني نيدم في هذا المجال:

(Douglas, *Purity and Danger,* 1966; *Implicit Meanings,* 1975; Needham, *Structure and Sentiment,* 1962; *Belief and Language, and Experience,* 1972; *Right and Left,* 1973.)

الكتابات، والتي ما يزال جزءاً كبيراً منها مستمراً، هو الكشف عن معاني جديدة لمظاهر السلوك والثقافة لايمكن الكشف عنها بالملاحظة المباشرة للعلاقات الاجتماعية لما كانت تسميه البنائية-الوظيفية بالبناء الاجتماعي.

إن التلقي البريطاني للنظرية الانثروبولوجية وللافكار الفلسفية البنيوية لليفي ستروس والذي إمتاز بالحماس واليسر الشديد له مايبرره. وربما يكون التراث السوسيولوجي المشترك الذي لعب كل من: أوجست كونت في فرنسا وهربرت سبينسر في بريطانيا خلال سنوات عصر التنوير دوراً في وضع ركائزه الاولي هو من أقوى المبررات في هذا الصدد. وكان هذا التراث يعتمد علي المنهج الحسي والامبريقي للمدرسة الوضعية التي كانت تجمع كل من كونت وسبنسر. ثم أتي إميل دوركايم ليدعم هذا التراث المشترك وليصبح المنظر السوسيولوجي الاول للبريطانيين والفرنسيين منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتي العقود الاولي من هذا القرن. وبهذا المعني يمكن القول بإن ليفي ستروس، الذي قام علي دراسة وتطوير أفكار أميل دوركايم، لم يكن سوى إستمراراً للتقليد الذي بناه إميل دوركايم في الأوساط الفرنسية والبريطانية. وحتى ننهي هذا الجزء الخاص بإستقبال ليفي في بريطانيا ألفت النظر إلى الأمر المشترك الذي يجمع بين الفرنسيين والبريطانيين ألا وهو النظر الى الانثروبولوجيا بإعتبارها أنثروبولوجيا إجتماعية وليست ثقافية كما هو الأمر السائد في أمريكا. إن هذا الخلاف حول تسمية الانثروبولوجيا: أي بين أوروبا التي تراها إجتماعية والعالم الجديد (القارة الاميركية) الذي ينظر اليها علي أنها ثقافة، ليس خلافا ظاهريا وإنما هو خلاف يعكس في أحد جوانبه تأثير إتجاهات ومدارس فلسفية ذات أصول أوروبية علي نشأة

وتطور النظرية الانثروبولوجية في أوروبا وأمريكا. وقد تركت هذه الاصول الفلسفية الأوروبية آثارها في الطريقة التي استقبلت بموجبها، كما هو الحال في موضوعنا هذا، الانثروبولوجيا البريطانية والأمريكية نظرية ليفي ستروس البنيوية في الانثروبولوجيا. كيف إذاً كان هذا التلقي الأمريكي لليفي ستروس ؟

يمكن إيجاز التلقي الأمريكي لنظريات ليفي ستروس وذلك بتقسيمه الي مرحلتين: الاولي وتتمثل في المرحلة التي قضاها ليفي ستروس في القارة الأمريكية سواء في البرازيل أو في الولايات المتحدة الأمريكية خلال سنوات الحرب العالمية الثانية. والمرحلة الثانية تعود لسنوات عودته إلى فرنسا بعد الحرب وتأسيس مكانته باعتباره أنثروبولوجيا، خاصة بعد دفاعه عن أطروحته «البني الأولية للقرابة». أما بالنسبة للمرحلة الاولي فيمكننا تصور هذا التلقي علي أنه أستقبال كان في معظمه يتم من جانب ليفي ستروس، أي أن ليفي ستروس في هذه المرحلة هو المُستقبِل. ففي سنوات هذه المرحلة قام ليفي ستروس بدراسة الانثروبولوجيا من خلال إطلاعه في سنوات إقامته في نيويورك علي الأعمال النظرية لفرانز بواز، والفرد كروبير، وروبرت لووي، ومارغريت ميد ، وروث بندكيت.[45] وقد جري تبنيه في هذه المرحلة باعتباره مريداً للانثروبولوجيا الانكلوساكسونية، هذا وقد إتسمت هذه المرحلة بانها جمعت ليفي ستروس بهؤلاء الانثروبولوجيين في ميادين مشتركة: كاللغة، والنقد التاريخي للانتشارية، والاهتمام بالجانب السيكولوجي للثقافة. وقد تلاقت هذه الميادين مع إهتمامات ليفي ستروس الخاصة بنظريات سوسور في

45) (Levi-Strauss & Eribon, *Conversation with Claude Levi-Strauss*, 1991, cf. chap. III.)

اللغة وفرويد في التحليل النفسي. كما زاد هذا التفاعل قوة الاهتمام الذي أبداه هؤلاء الانثروبولوجيين بالتحليلات الانثروبولوجية التي تخللت بعض أعماله الاثنوغرافية التي نشرها عن هنود البرازيل. (47)

أما المرحلة الثانية فإن علاقات السلطة بين ليفي ستروس والانثروبولوجيا الأمريكية كانت في وضع مختلف. فليفي ستروس أتي ليشارك في هذه المرحلة بوصفه شيخاً، فهو الان الانثروبولوجي القادم من القارة الاوروبية والذي يحمل معه قراءة وتجديداً أوروبياً خاصاً للانثروبولوجيا الانكلوساكسونية، وكانت هذه القراءة تعتمد على جذور لاتينية في إتجاهها وموقعها الفلسفي. وقد أطل ليفي ستروس علي الانثروبولوجيا الأمريكية عبر الاطار الهام الذي كان الانثروبولوجيون الأمريكيون يحاولون من خلاله النظر لموضوعات مثل القرابة، واللغة، والرمز، والطقوس، والاساطير. وكان هذا الاطار الهام يتمحور حول مفهومين رئيسيين، (ليس البناء الاجتماعي والقرابة، وهما محورا الاهتمام عند الانثروبولوجيا البريطانية)، وإنما الرمز والمعنى. ولذلك كان أبرز الذين تعاملوا مع نظرياته، سواء بالسلب أو الايجاب، من المشتغلين في هذين المجالين البارزين. وصار يطلق علي هذا الاتجاه الذي أصبح الآن هو المهيمن في أوساط الانثروبولوجيا الثقافية في أمريكا بـ: الانثروبولوجيا الرمزية. ويشتمل هذا الاتجاه، أي الانثروبولوجيا الرمزية، علي اتجاهات وأشكال من الاجتهادات

47) هكذا يرى ليفي ستروس تجربته، انظر على سبيل المثال اعترافه بفضل روبرت لووي وفرانز بواز في كتابيه «المدارات الحزينة» و«حوار مع كلود ليفي ستروس»

(Levi - Strauss), *Tristes Tropiques*, 1955, p. 59; *Conversation with Claude Levi-Strauss*, 1990, pp. 36-37.)

والتجارب الاثنوغرافية المتنوعة في مجال التعاطي الانثروبولوجي مع موضوع الرمزية. وقد ضم هذا النوع من الانثروبولوجيا في صفوفه مدارس عديدة تنتمي الي التيارات الفلسفية المثالية والمادية العامة. فكان من بينها جهود: ديفيد شنايدر، جورج هومنز، كليفرد غيرتز، جيمس بوون، ومارشال سالينز. ولتوضيح عمق هذا التلقي الأمريكي سأقصر حديثي علي عرض نموذجين يمثلان بعضاً من الاتجاهات البارزة والواقعة ضمن الانثروبولوجيا الرمزية في أمريكا، وهما علي وجه التحديد: إتجاه الانثروبولوجيا الرمزية–التأويلية بتفريعاته المتعددة، والثاني هو المادية الثقافية. أما الاتجاه الاول فيتزعمه اليوم عدد من الانثروبولوجين لعل أبرزهم: كلفرد غيرتز وجميس بوون، وأما الاتجاه الثاني فيقف علي رأسه مارشال سالينز.

يتضح الاختلاف في التلقي بين الانثروبولوجيا البريطانية والأمريكية في الكيفية التي يحاول الانثروبولوجيون الأمريكيون الرمزيون أن يميزوا فهمهم للبنيوية التي تحدث عنها ليفي ستروس وذلك من خلال نقدهم للطريقة التي تعامل زملاءهم البريطانيون مع هذه البنيوية. ففي مناقشته للطريقة التي تعامل بموجبها مثلاً الانثروبولوجي البريطاني إدموند ليش مع نظريات ليفي ستروس البنيوية، ينتقد جيمس بوون الوسطية التي تميز بها ليش في التعامل مع المقولات الرئيسية للبنيوية. فبوون يري بأن ليش في مجال دراسته البنيوية للميثولوجيا واللغة والقرابة والطقوس حاول أن يضع رجلاً مع البنيوية والعقلانية والجدلية من جهة وعدة أرجل مع الوظيفية والامبريقية الوضعية من جهة أخرى. ويرى بوون بإن هذه المنهجية في التعامل مع

البنيوية ليست كتلك المقصودة من قبل صاحبها، أي ليفي ستروس. وأن هذه المنهجية العائدة لليش قد تكون لعبت دوراً حيوياً في مجال الدراسات الانثروبولوجية للطقوس والميثولوجيا، إلا أنها جلبت معها التردد والغموض في مجال دراسة الانساق الرمزية.(48) وفي دراسة سابقة لجيمس بوون عن ليفي ستروس تعامل بوون مع بنيوية الاخير باعتبارها إمتداداً للرمزية الأدبية في فرنسا والمتمثلة في تيار من الحركة الأدبية والفنية.(49) فبوون سعي للكشف من خلال دراسته تلك عن العلاقة القائمة بين منظومة الافكار التي أوردها ليفي ستروس في أعماله عن الميثولوجيا والقرابة والطقوس والافكار والفلسفات الواردة في أعمال بعض أصحاب هذه المدرسة الرمزية كـ: شارلز بودلير، والروائي مارسيل بروست، وأسطفان مالارميه. ويري بوون التأثير الاشعاعي لافكار جان جاك روسو الفلسفية باعتباره المصدر الرئيسي للرمزية التي جمعت كل هؤلاء الكتاب في خيط واحد مشترك مع رمزية ليفي ستروس ومن ثم بنيويته لاحقاً.

ونعود مرة أخرى للمقارنة التى يعقدها بوون بين الفهم البريطاني ونظيره الأمريكي لبنيوية ليفى ستروس. فهو يري مثلاً أنه علي الرغم من الاختلاف الشاسع بين بنيوية ليفي ستروس وتأويلية غيرتز، حيث يستند الاول علي الشكلانية والوضعية، بينما يستند الاخر علي التاريخانية والتأويلية في التقليد الفلسفي الالماني، إلا أنهما يشتركان، حسبما يري بوون، في كونهما يتبعان طريقاً مشتركاً في الكشف عن المعاني الرمزية، أي التأويل والتفسير:

48) (Boon, *Other Tribes, Other Scribes*, 1982, p. 254.)
49) (Boon, *From Symbolism to Structuralism*, 1972.)

"لما هو موجود في العقول والقلوب".[50] وهو يري بإن مصدر إختلاف غيرتز إنما يعود لتأثير الفلسفة البرغماتية عليه، أي لتأثير بيرجسون وجيمس وأمتدادتهما في العلوم الاجتماعية وتأثيرات ماكس فيبر وتالكوت بارسونز، الشديدة الصلة بموضوع الفعل والقيم الخاصة بالفاعل ، وكذلك تأثيرات نظريات كينث بيرك النقدية والمهتمة بالجانب الرمزي لهذا الفعل.[51] أما غيرتز نفسه فإن تحفظاته علي بنيوية ليفي ستروس تتمثل في ضعف الرصد الاثنوغرافي للسلوك الثقافي –الاجتماعي المراد دراسته، هذا الضعف الذي يرى غيرتز أن البنيوية كانت تضحي به في سبيل الوصول الى إكتشاف قوانين عامة ومجردة يتم من خلالها: " إعادة التركيب ذهنياً لانساق المفاهيم وذلك من خلال الكشف عن الاعماق التي تقع تحت سطحها، أي تحت سطح انقاذ هذه البقايا الاركيولوجية، ثم إعادة إحياء هذه الأنساق وإعطائها شكلاً معيناً" .[52] هذا النقد التهكمي الذي يبديه غيرتز، والذي يعبر بدرجة كبيرة عن الكيفية التي تعاملت بموجبها الانثروبولوجيا الرمزية والتأويلية في أمريكا مع بنيوية ليفي ستروس، إنما تعتمد على رأى البرغماتية الفلسفية المتحفظة تجاه موضوعات مثل: الأنساق المغلقة، والأسباب القّبلية (apriori)، والمبادئ الاطلاقية ذات الصبغة المجردة. إن هذا الموقف التحفظي للبرغماتية إنما يعود لما أسماه بوون بمحاولات إعادة النظر التي تمت في الأوساط الانثروبولوجية الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية لنظريات و مقولات فرانز بواز في الثقافة. وإن إعادة النظر هذه إنما كانت جزءاً من

50) (Boon, *Other Tribes, Other Scribes*, 1982, p. 138.)
51) (Boon, op. cit., Chap. 4.)
52) (Geertz, "The Cerebral Savage", 1973, p. 351.)

مشروع المناهضة التى سادت فى امريكا للتبسيط الحتمي– الامبريقي، والتشكيك في الاتجاهات المثالية والعقلانية المحسوبة خاصة علي المدارس الفلسفية الأوروبية.[53]

ذلك كان أحد أشكال التلقي والتفاعل الذي تم بين البنيوية وبين اتجاه عام في الانثروبولوجيا الثقافية في أمريكا أصبح يطلق عليه اليوم أسم «الانثروبولوجيا الرمزية والتأويلية». لننتقل الآن ونري كيف تم التعاطي مع أفكار ليفي ستروس البنيوية من قبل إتجاهات أخرى ضمن هذا الاتجاه العام الذي يسمي بالاتجاه الرمزي، والذي يطلق عليه كتمييز عن الاتجاه الاول الخاص بكليفر غيرتز وجيمس بوون اسم «المادية الثقافية». أبرز ممثلي هذا الاتجاه مارشال سالينز. فمارشال سالينز وإن كان يعد أحد أقطاب المادية الثقافية إلا أنه يصنف باعتباره نموذجاً آخر ضمن الاتجاه الانثروبولوجي الواسع الذي يطلق علية بصفة عامة «الانثروبولوجيا الرمزية». ويعد سالينز من بين الانثروبولوجيين الذين حاولوا أن يعقدوا نوعاً من الصلح بين مادية تاريخانية الماركسية، وخاصة فيما يتعلق بموضوع الثقافة والبناء الاجتماعي، وبين رمزية البنيوية. فسالينز يرى أن القضية الجوهرية القائمة بين هذين الاتجاهين إنما تتمحور حول العلاقة القائمة بين فعل الانتاج في العالم (كما تراه الماركسية) وبين التنظيم الرمزي للتجربة المعاشة. إن سالينز يحاول هنا أن يجد ما هو مشترك بين البنيوية والماركسية في ميادين مفهوماتية تتسم بُناها بالتضاد الثنائي مثل: البنية والحدث، الثقافة والطبيعة، والايديولوجيا و

53) (Boon, op. cit., p. 138.)

الاقتصاد.[54] فوفق تصوره المشار اليه يحاول سالينز في كتابه «**الثقافة والأسباب العملية**» التوصل إلي تصور يحلل من خلاله الأسباب العملية التي يستند عليها كل من الثقافة والبناء الاجتماعي. فهو يري، وفق تصوره المشار اليه قبل قليل، إن المسببات المادية ليست بالضرورة نتاج أوضاع مادية ولكن قد تكون نتاج انساق رمزية. وحسب هذه الرؤية فإنه من الممكن إرجاع المسببات المادية للثقافة والبناء الاجتماعي إلى النسق الرمزي وليس للظروف المادية وحدها، أي أن سالينز في هذا الجزء الاخير يتفق مع إجتهاد البنيوية الخاص بأثر نسق البني غير المادية على البني والممارسات المادية. ويضيف سالينز أنه بدون هذا التوسط الذي يقوم به المشروع الثقافي، أي أهمية النسق الرمزي، لايمكن تحديد علاقة كافية بين ظروف مادية معطاة وشكل ثقافي محدد. وإن المحددات العامة للمارسة الثقافية–الاجتماعية ما هي إلا خاضعة أصلاً في شروطها العامة لصياغات ثقافية معينة، وهي بصفتها نسقاً رمزياً تتمتع بإستقلالية ذاتية وجوهرية.[54] وإذا ما حاولنا أن نوجز الأمر فإننا نستطيع القول إن أنثروبولوجياً مثل مارشال سالينز يرى بإن المسببات المادية يجب أن تكون وبالضرورة نتاجاً للنسق الرمزي، وهو بذلك يكون قد أسهم في إعطاء حيز من المساهمة للبنيوية ولنظريات ليفي ستروس، في مشروع دراسة الثقافة التي تقوم به الانثروبولوجيا الأمريكية، وذلك من خلال إقراره المشابه لإقرار عدد أخر من البنيويين الفرنسيين كالمفكرلوي التوسير والانثروبولوجي موريس غودلييه اللذان يريان، وفق

---

54) (Sahlins, *Culture and Parcitcal Reason*, 1976, p.3-4.)
55) (Sahlins, op. cit., p. 57.)

دراساتهما النقدية للنظرية الماركسية، بإن للبني الفوقية في المجتمعات والثقافات التقليدية قدراً من التأثير علي البني التحتية ربما أيضاً تتساوي في تأثيرها والتأثير العائد للبنى التحتية في المجتمعات الصناعية.(55) أما ما يميز القراءه البنيوية للمارشال سالينز عن تلك الخاصة بالتوسير وغودلييه، فهو أن سالينز يرى بإن تأثير أنساق البني الفوقية، كالنسق الرمزي، علي البني التحتية أمراً لايقتصر فقط علي المجتمعات التقليدية وحدها وإنما حتى على المجتمعات الصناعية، و إن مهمة الانثروبولوجي تتمثل في إكتشاف وتحديد معالم هذا النسق الرمزي.

لننتقل الآن إلى ميدان أضيق من ميادين الانثروبولوجيا إلا وهو ميدان القرابة ونحاول أن نلقي نظرة خاصة على تجربة فى التلقي لنظرية ليفي ستروس فى هذا الميدان. كان الطرف الآخر فى هذه التجربة هو الانثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. إن إختيارنا للقرابة كميدان يعود للأهمية الكبيرة التي أولتها مختلف الاتجاهات فى الانثروبولوجيا البريطانية لهذا الموضوع لدرجة أن هذا الميدان شكل على مدى نصف قرن العمود الفقرى الذى تراتبت على جانبيه معظم الاتجاهات والمدارس البريطانية فى الانثروبولوجيا.

56) راجع إطروحات التوسير وغودلييه في مؤلفاتهما التالية:

(Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, 1977; "*Infrastructures, Societies, and History*", 1978; Althusser, *Reading Capital*, 1978.)

التلقي الانثروبولوجي لنظرية القرابة

تفاوت التفاعل الانثروبولوجي مع آراء ونظريات ليفي ستروس البنيوية عامة ونظريته في القرابة خاصة، فإذا ما ألقينا نظرة على العالَم الانكلوساكسوني، هذا العالَم بسلطة الخطاب الانثروبولوجي الرسمي، فإن هذا التفاعل قد تفاوت مع نظرياته سواء من حيث الدرجة أوالنوع وسواء بين الانثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا والقارة الاوروبية أو بين الانثروبولوجيا الثقافية في القارة الأمريكية. لننتقل الآن ونري مسارات هذا التفاعل في بريطانيا أولاً حيث التفاعل كان أكثر بروزاً ثم ننتقل وبشكل أقل إيجازاً إلى أمريكا.

إن الدور الذي أحدثته نظرية ليفي ستروس في القرابة في أوساط المهتمين بالنظرية الانثروبولوجية خاصة في أوساط الانثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية يمكن إيجازه من خلال ما ذكره الانثروبولوجي البريطاني آدم كوبر عن أهميتها في تطور النظرية الانثروبولوجية: " أنه على الرغم من أن ترجمة «البنى الأولية للقرابة» إلى الانجليزية لم تتم إلا في عام 1969 ، إلا أن الارتجاجات التي أحدثها هذا الكتاب في أوساط الانثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية قد بدأت منذ لحظة صدوره في فرنسا في الاربعينيات وإستمرت حتى عقد السبعينيات ". [57] ومما جعل نظرية ليفي ستروس في القرابة تأخذ أيضاً أهمية كبيرة بين صفوف الانثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين تبني عدداً من أبرزهم –خاصة أولئك الذين توجهوا بالنقد إلي البنائية – الوظيفية

57) (Kuper, *Anthropology and Anthropologists*, 1983, p. 169.)

- لآرائه ونظرياته البنيوية في موضوع القرابة ووضعها موضع التطبيق مما أدى ذلك إلى إكتشاف عناصرها الايجابية والسلبية. لقد أتيح لرؤية ليفي ستروس البنيوية في القرابة والزواج قدراً واسعاً من التفاعل والنقد والتطوير. فقد قام عدد من الانثروبولوجيين البريطانيين ومن واقع أعمالهم الحقلية في أفريقيا وآسيا كإدموند ليش أو رودني نيدم وماري دوغلاس بالكشف عن أشكال من الزواج المختلفة عن تلك السائدة في أفريقيا وبإظهار جوانب من أشكال الزواج في أفريقيا كانت تعتمد على مبادئ تختلف عن مبادئ النسب القرابي التي نادت بها البنائية -الوظيفية وتتفق أكثر فأكثر مع بنيوية ليفي ستروس.[58] وقد زاد من أهمية نظرية ليفي ستروس عامة ونظريته في المصاهرة خصوصاً النتائج التي توصلت اليها الأعمال الحقلية لإدموند ليش ونور يالمان في مجال القرابة في سيريلانكا والمعتمدة في التحليل على المبادئ التي نادى بها ليفي ستروس،[59] وكذلك الأعمال الاثنوغرافية

58) راجع على سبيل المثال الاعمال التالية لإدموند ليش، ردوني نيدم، وماري دوغلاس والتي أسهمت جميعاً في إعطاء أهمية لعدد من مفاهيم ونظريات ليفي ستروس بما فيها مفهومه ونظريته في المصاهرة. ولقد كرست أعمال هؤلاء الانثروبولوجيين مكانة البنيوية في صفوف الانثروبولوجيين الاجتماعيين في بريطانيا:

(Leach, "Descent and Filiation", 1960; *Pul Eliya*, 1961; *Rethinking Anthropology*, 1961; *The Study of Myth and Totemism*, 1967; *Culture and communication*, 1976; Douglas, *The Lele of the Kasai*, 1963; *Purity and Danger*, 1966; *Implicit Meanings*, 1975; Needham, *Strucutre and Sentiment*, 1962; *Belief, Language, and Experience*, 1972; *Right and Left*, 1973.)

59) (Leach, "Descent and Filiation", 1960; *Pul Eliya*, 1961; Yalman, "The Strucutre of the Sinhaliese Kindred", 1962; "On the Purity of Women in the Caste of Ceylon and Malbar", 1963; *Under the bo Tree*, 1967.)

للانثروبولوجي الفرنسي لووي ديمون في الهند، خاصة وأن ديمون قد أتي على ذكر أبعاد بنيوية لم يتطرق لها ليفي ستروس.[60]

وكان التفاعل البريطاني قد أدي على سبيل المثال إلي قيام إدموند ليش ومن خلال مؤلفه «**إعادة النظر في الانثروبولوجيا**» بمطالبة الانثروبولوجيين بإعطاء أهمية مضاعفة لجوانب نادى بها ليفي ستروس كالمبادلة، والتبادل، والمصاهرة.[61] وقد قدم ليش عدداً من الأمثلة الأثنوغرافية من واقع دراساته الحقلية في سيريلانكا و بورما لدعم هذه الاطروحات، ولكن ليش عاد في سنوات لاحقة ليقدم رأياً أكثر نقداً لنظرية ليفي ستروس، وكان هذا الرأي قد تقدم به ليش في مجال تعريفه بليفي ستروس ونظرياته عامة، هذا وقد كان لإدموند ليش عدد من الملاحظات من بينها مثلاً إن ليش كان يرى إن نظرية ليفي ستروس في القرابة وإن مكنته من الكشف عن البناء الخاص بالقوانين العرفية للزواج، إلا إنها كنظرية قد أغفلت السلوك الاجتماعي الواقعي للإنسان، وهي كذلك بذهابها إلي البحث عن العلاقات المنطقية للممارسات الزواجية تكون أيضاً قد أهملت الوقائع الاثنوغرافية وإبتعدت عن الواقع السياقي الخاص بهذه الممارسات. إن ليش بمعني آخر يأخذ على ليفي ستروس إهتمامه بالبنى وبالمنطق الداخلي للعلاقات الزواجية على حساب الاهتمام بالزواج كممارسة وسلوك إجتماعي.[62] أما ملاحظة ليش الثانية فتتمثل فيما يعتقده من عدم وضوح ليفي ستروس في عدد من مفاهيمه وأن

60) (Dumont, *Homo Hierarchicus*, 1980; *A South Indian Subcaste*, 1986.)
61) (Leach, *Rethinking Anthropology*, 1961.)
62) (Leach, *Levi-Strauss*, 1970, p. 98.)

بعض من تلك المفاهيم تعاني أيضاً من الاضطراب، فهو يرى أن ليفي ستروس لم يكن قادراً على التفريق مثلاً بين مفهوم «النسب Desecent» من حيث كونه مبدءاً قانونياً يتحكم في إنتقال الحقوق من جيل إلى آخر، وبين مفهوم آخر وهو مفهوم «البنوة filiation» والخاص بعلاقة الوالدين بإبنائهم. ويري ليش أن نفس الغموض قد قاد ليفي ستروس للافتراض الخاطئ بإن زنا المحارم هو نقيض للزواج الخارجي.[63] أما ملاحظة ليش الاخيرة فتنحصر فيما يراه من أن معالجة ليفي ستروس لعلاقات القرابة إنما هي معالجة تنطلق من واقع الزاوية الذكورية، إي إنها لا تقوم على زاوية أو مزدوجة من الناحية الذكورية والانثوية في نفس الوقت.[64] ورغم هذا النقد إلا أن إدموند ليش حاول تدارك موقفه من ليفي ستروس، فقد عاد ليؤكد على أنه في الوقت الذي إستفاد من طريقة ليفي ستروس في النظر إلي مفهوم البناء: " باعتباره نموذجاً ينتمي إلي ميدان الافكار وليس باعتباره نظاماً يمكن اشتقاقه من الملاحظة المباشرة للحقائق الأثنوغرافية على أرض الواقع "،[65] إلا أن هذا الأمر لايدعوه إلي الاتفاق مع ليفي ستروس حول جعل الظاهرة العقلية اللاشعورية مجالاً للاهتمام الانثروبولوجي، ويرى ذلك على أنه أمراً غير مقبول.[66]

وكان من بين الانثروبولوجيين البريطانيين الذين تفاعلوا أيضاً مع نظريات

63) (Leach, op. cit., p. 101.)
64) (Leach, op. cit., p. 101.)
65) (Leach, *Social Anthropology*, 1982, p. 49.)
66) (Leach, op. cit., p. 35.)

ليفي ستروس وحاولوا تطويرها العالم الانثروبولوجي رودني نيدم. وكان نيدم أكثر تعاطفاً مع ليفي ستروس، وربما كان تعاطفه يفوق تعاطف إدموند ليش، فهو قد حاول من خلال أعمال كثيرة إيضاح دور العقلية الكونية اللاشعورية في التأثير على الممارسات السائدة في الأنساق الاجتماعية والثقافية.[67] إما فيما يخص تعامل نيدم مع نظرية ليفي ستروس في القرابة، فنود أنه نؤكد على أنه في الوقت الذي قام نيدم بأول ترجمة انجليزية لمؤلف ليفي ستروس «البني الأولية للقرابة»، حيث إتاحت هذه الترجمة للعالم الانجلوساسكوني الاطلاع مباشرة على عمل ليفي ستروس في القرابة، إلا أن نيدم كان أيضا من بين أوائل الانثروبولوجيين الذين خاضوا جدالاً مع ليفي ستروس حول عدد من المفاهيم التي تناولها في نظريته حول القرابة. وكان النقد الذي وجهه نيدم لنظرية ليفي ستروس يتركز حول ما يراه نيدم من عدم تمكن ليفي ستروس من التمييز بين مفهومين: الاول هو «الزواج المفضل preferential marriage» والآخر هو «الزواج المقيد perscriptive marriage».[68] فنيدم يرى، ومن زاوية التقليد الانثروبولوجي البريطاني الامبريقي، إن ليفي ستروس يستخدم المفهومين على إعتبار أنهما شيئ واحد، و لكن الوقائع الاثنوغرافية كما يراها نيدم تدل على العكس. فإن أنساق الزواج في البني الأولية للقرابة، التي يتحدث عنها ليفي ستروس والتي قام الانثروبولوجيون البريطانيون بدراسة نماذج عديدة منها، تمتاز، حسب رأي نيدم، في حالة سيادة نماذج من الزواج المفضل بقدر من الحرية

67) (Needham, *Structure and Sentiment*, 1962; *Right and Left*, 1973.)
68) (Needham, *Structure and Sentiment*, 1962.)

في الاختيار بين الفئات التي يحق الزواج من أفرادها. أما في حالة الزواج المقيد فإن هذا الزواج يمتاز بعدم تركه لأي مجال للاختيار، وبناءً عليه فإن نيدم يعتقد بأن ليفي ستروس عندما يتحدث عن الزواج في «**البنى الأولية للقرابة**» إنما يعني به الزواج المقيد وليس المفضل، وهناك فرق كبير بين الاثنين.[69]

وكعادته في حالات الجدل الاكاديمي والفلسفي فإن ليفي ستروس لم يترك المجال لنيدم للهروب بانتقاداته دون أن يعطي لنفسه الحق بالرد عليها. ففي مقدمته للطبعة الانجليزية الثانية لـ «**البنى الأولية للقرابة**» حاول ليفي ستروس الرد على نيدم موضحاً أن أنساق الزواج المفضل بالنسبة لمفهوم نيدم أصبحت من النوع المقيد على مستوي النموذج النظري، في حين أن أنساق الزواج المقيد أصبحت أنساق زواج مفضلة على مستوي الممارسة الواقعية. ولذلك يعتقد ليفي ستروس أن التمييز الهام الذي ينبغي القيام به يجب أن يكون بين البنى الأولية والبنى المعقدة وليس بين الزواج المفضل والزواج المقيد، ولذلك نراه يقول: " أن الأمر بخلاف ذلك، فالبنى الأولية قد تكون مبنية وبنفس الدرجة على الزواج المقيد والمفضل، فالزواج المقيد أو المفضل لايعد هنا إمتحاناً للبنية الأولية.... أن المقولة الوحيدة التي تستند عليها حقيقة البني الأولية هي الزوجة، فالزوجة سواء في الزواج المفضل أو الزواج المقيد هي أصلاً زوجة ذلك لأنها تنتمي في الواقع إلي فئة من فئات المصاهرة".[70]

هذه نماذج سريعة نريد من خلالها أن نوضح طبيعة السجال الدائر في

69) (Needham, op. cit., pp. 9-10.)
70) (Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, 1949, pp. XXXIII - XXXIV.)

عقدي الستينيات والسبعينيات من هذا القرن بين الانثروبولوجيين البريطانيين حول بعض المفاهيم التي أتى بها ليفي ستروس، والخلاصة السريعة التي يمكن إستنتاجها من ذلك التفاعل الذي تم بين البنيوية ونظريتها في القرابة وبين الانثروبولوجيا البريطانية هي إن التفاعل البريطاني مع نظرية ليفي ستروس في القرابة كان بمثابة المدخل الذي تعاطت فيه ومن خلاله الانثروبولوجيا البريطانية مع بقية أفكار ونظريات ليفي ستروس الانثروبولوجية. وقد إمتاز هذا التفاعل بالحيوية وربما حتى بالسخونة الجدالية مقارنة بالتفاعل الأمريكي على سبيل المثال. وربما لايدعو هذا الاستنتاج إلى الاستغراب الشديد فالانثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية كان يهمها بالدرجة الأساسية التوصل إلي فهم المجتمعات وذلك عبر مادرجت على تسميته بالبناء الاجتماعي، وهي لهذا أدركت منذا البداية إن نسق القرابة كان منذ البداية بالنسبة لها هو المدخل لفهم هذا البناء. لذلك فإن ليفي ستروس ونظريته في القرابة يشكلان أهمية بالغة بالنسبة للانثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، ذلك لما يعتقد به الانثروبولوجيون البريطانيون من وجود مصادر سوسيولوجية مشتركة بينهم وبين ليفي ستروس تتمثل - كما أوضحنا ذلك أيضا في ثنايا هذه الدراسة - على وجه الخصوص في سوسيولوجيا أميل دوركايم ومارسيل مووس. ولكن ماذا ماترتب عن هذا التفاعل القائم بين ليفي ستروس والانثروبولوجيا البريطانية ؟ نقول وبشكل موجز أن من بين النتائج التي ترتبت على هذا التفاعل أن البنيوية التي أتى بها ليفي ستروس للانثروبولوجيا لم تبق على صورتها الاصلية، ففي بريطانيا حيث لعبت هذه البنيوية دوراً راديكالياً في تغيير أساليب التحليل

الانثروبولوجي، اتسمت البنيوية التي وصلت اليها بإخذها طابعا شديد الصلة بمفاهيم أميل دوركايم ومارسيل مووس السوسيولوجية والشديدة الارتباط بمفهوم البناء والوظيفة والتنظيم الاجتماعي.

وإذا ما وضعنا طبيعة الاهتمامات النظرية والمفاهيم السائدة في الانثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية وقارناها مع تلك السائدة في الانثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، فإن الأمر المؤكد هو أن القرابة لم تشكل أهمية كبيرة كتلك الاهمية التي كانت سائدة في صفوف الانثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. فالبناء الاجتماعي كمفهوم وتصور نظري لم يشكل المدخل المناسب لفهم المجتمعات لدى قطاع كبير من الانثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، فالمدخل لدى هذه الانثروبولوجيا هو الثقافة وليس البناء الاجتماعي. والثقافة كان يتم دراستها ضمن هذا السياق الأمريكي عبر عدد من عناصرها المهمة المادية وغير المادية، ولهذا شكلت عناصر مثل أنساق اللغة، والشخصية، والرمز، والفن و غيرها حجر الزاوية في الدراسات الاثنوغرافية الأمريكية. علينا أيضا أن لانهمل تأثير مصادر أوروبية أكثر أهمية بالنسبة للانثروبولوجيا الأمريكية من المصادر السوسيولوجية الفرنسية، ولعل من أهم تلك المصادر الاوروبية الفكر الفلسفي الالماني المتشدد في مسألة أهمية التاريخ من جهة والتأويل من جهة أخري. فبالنسبة لمؤسس الانثروبولوجيا الأمريكية، فرانز بواز، القادم من المانيا كانت العمليات العقلية والسيكولوجية وكذلك السياق التاريخي لكل ثقافة وتمايزها عن الاخرى من الامور المهمة التي يجب، برأيه، العناية بها عند دراسة أنساق الثقافة. من هنا نستطيع القول أن التفاعل الأمريكي مع ليفي

ستروس قد يكون أكثر إيجابية مع أقاليم أخري من نظرياته الانثروبولوجية ولكن ليس بنفس الدرجة مع نظريته في القرابة.

وعلى أيه حال فإننا نستطيع أن نقول إن الأمر الذي يمكن إستنتاجه عند مقارنة التفاعل الأمريكي بقرينه البريطاني مع نظرية ليفي ستروس في القرابة هو أن الاثر الأمريكي يمكن وصفه بإنه قد أقتصر على إعادة إنتاج مفاهيم البنيوية في أطار الانثروبولوجيا المعرفية والرمزية، وكانت إعادة الانتاج الأمريكية هذه قد تمثلت عند عدد من الانثروبولوجيين، أبرزهم:، جورج هومنز، ونور يالمان، وديفيد شنايدر. وقد ترتب على هذا الانتشار المتعدد الأوجه للبنيوية في دوائر وأقسام الانثروبولوجيا في أمريكا أن بدأ الانثروبولوجيون إعادة النظر في مقولاتهم الانثروبولوجية، ودفعت بهم البنيوية كذلك إلي مشاركة زملائهم في علوم إنسانية أخرى كالنقد والأدب في العودة إلي الفلسفة ونظريات التحليل النفسي، خاصة وإن القادم الجديد، أي ليفي ستروس، قد بنى مرتكزات رؤيته البنيوية على معارف وعلوم شديدة التنوع تراوحت بين الفلسفة، وعلم النفس، والفن، والموسيقي، والأدب. وهذه ميادين تشكل مجالات مهمة من مجالات البحث في الانثروبولوجيا الثقافية الأمريكية خصوصاً عند مقارنتها بمثيلتها البريطانية.

التلقي العربي

ماالشئ الذي يستطيع أن يلحظه المراقب لطبيعة العلاقة بين النظرية والممارسة الانثروبولوجية في الدوائر الانثروبولوجية المختصة في المشرق العربي وبين النظرية والممارسة الانثروبولوجية في الدوائر الاكاديمية

الانثروبولوجية في الغرب، أ ي المهد الأكاديمي المعاصر لبروز هذا العالم؟[71]

فمن ضمن العلامات البارزة للسياق التاريخي للتفاعل الذي تم بين الاكاديمين العرب والنظرية الانثروبولوجية الغربية،[72] اتسام هذا التفاعل سواء في مجال الكتابة الانثربولوجية النظرية أو الدراسات الاثنوغرافية بالدور الكبير الذي لعبته أفكار ونظريات التقليد السوسيولوجي الفرنسي، خاصة نظريات عالم الاجتماع أميل دوركايم، ليس فقط في تحديد اختيار الموضوعات الأثنوغرافية التي تم دراستها وانما حتى في أشكال التفاعل والتجاوب التي تمت لاحقا مع الاتجاهات والنظريات الانثروبولوجية الاخري. فقد قُدر لافكار ونظريات أميل دوركايم السوسيولوجية أن يتاح لها فرصة واسعة للانتشار في الأوساط الاكاديمية العربية. ويستطيع الباحث أو المختص الاكاديمي في مجال العلوم الاجتماعية أن يلحظ، وبيسر شديد، مدى سعة هذا الانتشار وذلك من خلال هيمنة المفاهيم السوسيولوجية التي

---

71) لمعالجة أكثر تفصيلية لتلقي الانثروبولوجيين العرب لافكار ليفي ستروس الانثروبولوجية عامة ونظرياته في مجال القرابة خاصة، راجع مقالة الكاتب التالية وكذلك الحوار المطول الذى أجري معه:

(عبدالله عبدالرحمن يتيم، نظرية القرابة عند كلود ليفي ستروس، 1996.)

(عبدالله عبدالرحمن يتيم، الانثروبولوجيا تعاني غربة عالميا ما بالك بها في البلاد العربية، 1995.)

72) المقصود حصرا بالتفاعل الاكاديمي العربي مع النظرية الانثروبولوجية هو تجربة التفاعل التي تمت منذ ثلاثينيات هذا القرن بين جيل من الرواد من الانثروبولوجيين العرب (كالاكاديميين المصريين وطلبتهم لاحقا من العاملين في الجامعات العربية وهي الفئة التي تأتى لها نشر عدد من النصوص الأنثروبولوجية والأثنوغرافية بالعربية) مع المدرسة البنائية - الوظيفية البريطانية للانثروبولوجيا الاجتماعية والتي عادة ما يشار إليها باسم "مدرسة الاسكندرية". لذا فإن الانثروبولوجيين العرب من الجيل الشاب والذي يعمل معظمه في الجامعات الغربية منذ بداية السبعينيات يعتبر خارج السياق التاريخي لهذه التجربة وبالتالي فإن تعميمات هذه الدراسة لا تشمله.

أتى بها أميل دوركايم على قطاع واسع من الكتابات العربية السوسيولوجية والانثروبولوجية. وربما يعتبر ميدان الكتابة في الانثربوبولوجيا الاجتماعية في العالم العربي من أكثر الميادين البارزة الذي أثرت فيها تلك المفاهيم السوسيولوجية لاميل دوركايم. فأشكال ذلك التأثير جلية في عدد من الدراسات الاثنوغرافية التي قام بإنجازها الانثروبولوجيون العرب وكذلك في الكتب الجامعية المختصة بالانثروبولوجيا كعلم يدرس في بعض الجامعات العربية.[73]

وكان من بين الوسائل التي ساهمت في هذا الانتشار تبني المدرسة البنائية–الوظيفية في مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا أولاً والعالم العربي لاحقاً لافكار ونظريات دوركايم. فقد لعبت البنائية–الوظيفية في بريطانيا من خلال الأعمال النظرية الانثروبولوجية والاثنوغرافية، خاصة تلك العائدة لايفانز بريتشارد و رادكليف براون، [74] وكذلك قيام بعض من

73) راجع على سبيل المثال لا الحصر النتائج الانثروبولوجي والاثنوغرافي العربي التالي لاتجاه المدرسة البنائية ـ الوظيفية والذي تجسدت من خلاله هذه الهيمنة:
(أحمد أبو زيد، دراسة أنثروبولوجية في المجتمع الليبي، 1963' والبناء الاجتماعي: المفاهيم،1965' البناء الاجتماعي: الانساق،1967؛ فاروق إسماعيل، الانثروبولوجيا الاجتماعية،1978، الانثروبولوجيا الثقافية، 1980' إثنوغرافيا الانقستا، 1980؛ محمد الجوهري، ألانثروبولوجيا: 1983، محمد محجوب، الهجرة والتغير البنائي في الكويت، 1970؛ مقدمة في الانثروبولوجيا، 1981' الانثروبولوجيا، 1981؛ السيد أحمد حامد؛ النوبة الجديدة،1973؛ نبيل صبحي حنا، جماعات الغجر مع إشارة لغجر مصر والبلاد العربية، 1980؛ علياء شكري، بعض ملامح التغير الاجتماعي والثقافي في الوطن العربي،1979؛ شاكر سليم، الجبايش؛ 1970' المدخل إلى الانثروبولوجيا، 1963؛ يوسف فضل، الشلوخ ، 1975؛ محمد غامري مقدمة في الانثروبولوجيا العامة،1989.)

74) (Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, 1952; Evans-Pritchard, *The Nuer*, 1940a; *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*, 1976; *Nuer Religion*, 1956.)

رواد هذه المدرسة بالتدريس في الجامعات العربية، والتحاق عدد من الانثروبولوجيين العرب الرواد بمعاهد الانثروبولوجيا في الجامعات الغربية حيث كان رواد هذه المدرسة يقومون بتدريس هذا العلم الحديث فيها.(75) ثم كان لعودة هؤلاء الطلاب العرب الرواد إلي أوطانهم وقيامهم بتدريس الانثروبولوجيا في عدد من الجامعات العربية دوراً كبيراً في إنتشار ورواج نظريات البنائية–الوظيفية وبالتالي لنظريات وأفكار أميل دوركايم. وهكذا فمثلما هيمنت أساليب المدرسة البنائية – الوظيفية ومناهجها في التحليل الاثنوغرافي في الأوساط الاكاديمية والكتابات الانثروبولوجية عن المجتمعات الافريقية منذ ثلاثينيات هذا القرن، كذلك قدر لنظريات البنائية – الوظيفية فرصة السيادة في مجال دراسة: البناء الاجتماعي، وأنساق القرابة، والدين، والسياسة، والاقتصاد، والايكولوجيا، ونظم الضبط الاجتماعي في بعض المجتمعات المحلية العربية.(76)

إن الأمر الملاحظ علي إنتشار نظريات عالم الاجتماع الفرنسي، أميل

---

75) قام إيفانز بريتشارد مثلا بمهام التدريس في جامعة فؤاد الاول بينما قام رادكليف براون بنفس المهمة في جامعة الاسكندرية في النصف الأول من هذا القرن، كما تلقى عدد من الانثروبولوجيين المصريين (أحمد أبو زيد وعلي عيسى على سبيل المثال) دراساتهما للانثروبولوجيا في معهد الانثروبولوجيا الاجتماعية التابع لجامعة إكسفورد والذي كان يقوم بالتدريس فيه حينذاك كل من رادكليف بروان وإيفانز بريتشارد.

76) أنظر على سبيل المثال الأعمال الانثوغرافية العربية التالية والتي نشرت عن بعض المجتمعات العربية المحلية: (أحمد أبو زيد، دراسة أنثروبولوجية في المجتمع الليبي، 1963، دراسة أنثروبولوجية في أحدى قري الصعيد المصري، 1963؛ البنـاء الاجتماعي: الانساق،1967، فاروق إسماعيل، الانثروبولوجيا الاجتماعية: دراسة في النظم الاجتماعية لشعب كارني جنوب كاردفان،1978؛ إثنوغرافيا الانقستا، 1980' محمد الجوهري، الانثروبولوجيا، 1983؛ محمد محجوب، الهجرة والتغير البنائي في الكويت، 1970' السيد أحمد حامد، النوبة الجديدة،1973؛ نبيل صبحي حنا، جماعات الغجر مع اشارة لغجر مصر والبلاد العربية، 1980؛ علياء شكري، بعض ملامح التغير الاجتماعي والثقافي في الوطن العربي،1979؛ شاكر سليم، الجبايش، 1970؛ يوسف فضل، الشلوخ، 1968؛ محمد غامري، مقدمة في الانثروبولوجيا العامة،1989' عباس أحمد، دينكا أعالي النيل،1986.)

دوركايم، في الاساوط الاكاديمية العربية الانثروبولوجية، هو أن انتشارها قد أقتصر علي القراءة البريطانية والمتمثلة في تجربة البنائية – الوظيفية فقط، في حين أن هناك قراءات أخري لاميل دوركايم لم يتم لها ذلك القدر من الانتشار. ولعل أبرز تلك القراءات واكثرها انتشاراً منذ الستينيات ، علي الأقل، قراءة الانثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس، أو ما سمي بعد ذلك بقراءة المدرسة البنيوية أو الانثروبولوجيا البنيوية لاحقاً. الملفت للنظر أن نظريات هذه المدرسة وأساليبها ومناهجها في الدراسة والتحليل الانثروبولوجي تكاد تكون معدومة في أوساط الكتابات الانثروبولوجية العربية. وقد يقود هذا الوضع الي الخروج باستنتاج مؤداه: أن الأوساط الاكاديمية العربية المختصة بالانثروبولوجيا لم تتعدى حدود استجابتها للنظريات الانثروبولوجية تخوم نظريات البنائية–الوظيفية، هذه المدرسة التي وإن لعبت دوراً في إرساء تقاليد عريقة في الفكر الانثروبولوجي، الا أن هناك عدد آخر من الاتجاهات النظرية الانثروبولوجية التي أعقبتها والتي تأسس عدد منها بناءً علي عملية النقد التي قام بتوجيهها للبنائية – الوظيفية،[77] ولعل نماذج النقد الذي وجهه الانثروبولوجيان البريطانيان

---

77) نلفت النظر في هذا الصدد إلى بعض الاستثناءات والمتمثلة في تخصيص الانثروبولوجيين العرب أجزاء من فصول كتبهم التعليمية الجامعية للاشارة من خلالها لمدرسة الانثروبولوجيا البنيوية، ككتاب "الانثروبولوجيا" لمحمد الحداد ومحمود النجار (1987)؛ وكتاب "قصة الانثروبولوجيا" لحسين فهيم (1986)' وكلك كتيب فؤاد خوري التعريفي بالانثروبولوجيا وبأهمية مساهمة إبن خلدون في هذا العلم "مذاهب الانثروبولوجيا الاجتماعية وعبقرية إبن خلدون" (1992)؛ كما أشير في هذا الصدد إلى عدد من الدراسات الهامة والتي تناولت البنيوية عامة وإسهام ليفي ستروس خاصة من الزاوية الفلسفية، أنظر علي سبيل المثال المؤلفات التالية:

(فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، (1980)؛ زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، (1975)؛ عبدالرزاق الداوي، موت الانسان في الخطاب المعاصر، 1992.)

إدموند ليش وريمون فيرث وكذلك نقد الانثروبولوجي النرويجي فريدريك بارث منذ بداية الخمسينيات لمفهوم البناء الاجتماعي لدى البنائية – الوظيفية أميلة من أبرز تلك المحاولات التي سعت إلي تكريس مفهوم النظر الي البناء الاجتماعي ضمن أبعاده الديناميكية وليس الاستاتيكية فقط، أي الاخذ بعين الاعتبار دور التغير الاجتماعي، أهمية دور الفرد كفاعل إجتماعي بجانب الجماعة والنظم الاجتماعية.[78]

ليفي ستروس وأنثروبولوجيا اليوم

لاشك أن العلاقات القائمة بين ميادين العلوم الاجتماعية والانسانية تتسم اليوم بالانفتاح والاستفادة من نظريات ومناهج بعضها البعض أكثر من أي وقت مضى. فالبنيوية التي كانت اتجاهاً فلسفياً قد ضربت مثلاً يُحتذى به في هذا المجال، فهي قد جمعت بين مؤسسيها من هو عالم أنثروبولوجيا مثل ليفي ستروس، وعالم نفس مثل لاكان، ولغوي وناقد مثل بارت، ومفكر وفيلسوف مثل فوكو، ولغوي آخرمثل شومسكي. وقد أنعكس هذا التعاون إيجابياً علي البنيوية حيث لعبت جميع هذه الحقول من العلوم الاجتماعية والانسانية دوراً في إثبات المقولات والمفاهيم الاساسية التي أتي بها ليفي ستروس باعتباره مؤسساً للبنيوية. أما من الناحية السلبية الضيقة، خاصة فيما

78) راجع الانتقادات الواردة في كتابات إدموند ليش، ريموند فيرث، وفردريك بارت:

(Leach, *Political Systems in Highland Burma*, 1954; *Rethinking Anthropology*, 1961; *The Study of Myth and Totemism*, 1967; *Social Anthropology*, 1982; Firth, *Essays on Social Organization*, 1964; Barth, *Models of Social Organization*, 1966; *On the Study of Social Change*, 1967.)

يتعلق بنفوذ وسلطة البنيوية، فإن فروع العلوم الاجتماعية والانسانية كل في مجال إختصاصه قد وضع البنيوية موضع التطبيق، وقد ترتب على هذه التطبيقات أن أُكتشفت جوانب مهمة من إخفاقات ونجاحات هذه النظرية. وهكذا فالنقد الذي وجه الي البنيوية قد أتي جزئيا من بعض أقطاب البنيوية أنفسهم كالنقد الذي وجهه ميشيل فوكو وجاك دريدا مثلاً. وقد انعكس النقد الذي وجه للبنيوية في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية علي فروع هذه العلوم ذاتها، فقام كل علم من هذه العلوم بمراجعة أشكال تبنيه للبنيوية، ومما يجدر ذكره فى هذا الصدد إن الانثروبولوجيا وحدها هي أكثر تلك العلوم التي قامت بعملية النقد. ولكون الانثروبولوجيا أكثر المجالات المعنية بين تلك العلوم بمفاهيم ونظريات ليفي ستروس وأكثرها استقبالا وتفاعلا معها لذلك كانت هي من العلوم الأولي التي قامت بعملية النقد للبنيوية. فقد أوردت في الجزء السابق من هذه الدراسة نماذج من استقبال البنيوية في الأوساط الانثروبولوجية وللكيفية التي أعيد بموجبها إنتاج البنيوية. وقد ترتب علي عمليات النقد وإعادة الانتاج تلك أن أُتيح للبنيوية فرصة واسعة لأخذها إلي ميدان العمل الحقلي والدراسات الاثنوغرافية وبالتالي توسيع دائرة مفاهيمها علي مستوى النظرية الانثروبولوجية. لننتقل الآن ونرى نماذج من أشكال التلقي والنقد الذي تواجهه بنيوية ليفي ستروس اليوم في صفوف الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. أي كيف يتلقى أو يري أنثروبولوجيو الثمانينيات والتسعينيات البنيوية، وكيف يريدون التعامل معها.

أصبح عدد الانثربولوجين يتزايد اليوم عنه في الأعوام الماضية ممن يرون في

البنيوية نظرية شديدة الاغراق في اليقينية العلمية وربما الاطلاقية أيضا. ويشتمل هذا الاتجاه علي تيار من الفلاسفة الجدد والنقاد من الانثروبولوجيين ممن تأثروا كثيرا بمفكري ما بعد البنيوية أو البنيوية الجديدة وبتيار ما بعد الحداثة خاصة إنتقادات الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا وفلاسفة مدرسة فرانكفورت من المدرسة النقدية مثل هبرماس وغادمر وكذلك كتابات الناقد والمفكر الروسي ميخائيل باختين المؤكدة علي السياق الاجتماعي والثقافي للخطاب وللنص والاداء والفعل.[79] ويمثل هذا الاتجاة اليوم في الانثروبولوجيا تياراً هاما إن لم يكن قويا حيث يطلق عليه تسمية «أنثروبولوجيا مابعد الحداثة»، وينتمي إلي هذا التيار اليوم عدد كبير من الانثروبولوجيين في كل من أمريكا وبريطانيا. و يركز هذا التيار الجديد ليس علي أهمية علمية المنهج، كما كان يريد ليفي ستروس ، وإنما على نسبية العلوم الانسانية والاجتماعية وعلى أهمية الاعتراف بالذات في علاقتها بالموضوع وكذلك علي إستحالة حيادية وموضوعية الانثروبولوجي خاصة و الباحث في العلوم الانسانية والاجتماعية عامة. ويتعامل هذا التيار الجديد مع موضوع حيادية وعلمية العلوم الانسانية والاجتماعية علي أنها أسطورة ووهم. واليوم يلعب عدد من الانثروبولوجيين ممن ينتمون إلى هذا التيار دوراً ريادياً في مجال الكتابات الانثروبولوجية و الاثنوغرافية الجديدة. وقد لعبت

---

79) لعبت كتابات مايكل هولكوست، غاري مورسون، وكاريل إيمرسون دورا كبيرا في التعريف بأهمية مفاهيم باختين في مجال تعامل الانثروبولوجيين مع قضايا مثل: اللغة، والخطاب، والحوارية، والتعددية، أما مايكل هولكست فقد أنكب على ترجمة وتحقيق أعمال باختين إلى الانجليزية، وقد لعب توفر هذه الأعمال وكتابات هولكيست الدور الكبير في المراجعة التي تمت للبنيوية، راجع على سبيل المثال:

(Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 1981; Holquist, *Dialogism*, 1990; Morason & Emerson, *Makhail Bakhtin*, 1990.)

مؤلفات حديثة مثل: «**كتابة الثقافة**» حيث أشتمل هذا المؤلف على دراسات لأبرز أنثروبولوجي هذا الاتجاه وقد قام كل من جورج ماركوس وجيمس كليفرد بتحريره، وكتاب جيمس كليفورد «**مأزق الثقافة**»، وكتاب ماركوس وفيشر «**الانثروبولوجيا باعتبارها نقدا ثقافيا**»، وكتاب جونيثان فابيان «**الزمن والآخر**»، ومؤلف كليفرد غيرتز «**الحياة والأعمال**» دورا لايمكن وصفه بالحيوية فقط وإنما يشكل مصدراً لانقسام الانثروبولوجيين في عدد من الدوائر الأكاديمية في الغرب.[80]

كما أن هناك عدداً من المراجعات الحديثة التي تمت للنظرية البنيوية في صفوف الانثروبولوجيا تتجاوز في طبيعتها تلك التي تم الاشارة اليها في الجزء السابق من هذه الدراسة. فهذه المراجعات الحديثة تحاول أن ترصد دور البنيوية في النظرية الانثروبولوجية بصفة عامة، فالنماذج التي سأوردها بعد قليل تمثل آراء أنثروبولوجيين يعبرون عن إجتهادات الاتجاهات والمدراس التي إستفادت من نظريات البنيوية في التحليل الانثروبولوجي. فـ «روث فينغن» تمثل مثلاً التقليد البريطاني للانثروبولوجيا الاجتماعية ، وهي أيضا مختصة في الدراسات الفولكلورية ذلك المجال الذي ترك ليفي ستروس فيه

80) راجع على سبيل المثال الكتابات التالية:
(Clifford, *The Predicament of Culture*, 1988; Marcus & Clifford (eds.), *Writing Culture*, 1986; Marcus & Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, 1986; Fabian, *Time and Other*, 1983; Geertz, *Works and Lives*, 1988.)

كما برزت تجليات هذا الاتجاه حتى في كتابة الانثروبولوجيين البريطانيين، راجع ذلك التأثير في الكتابات التالية:

(Leach, "Tribal Ethnography", 1989; Firth, "Fiction and Fact in Ethnography", 1989; Cohen," Post-Fieldwork Fieldwork", 1992; "Self and Other in the Tradition of British Anthropology", 1993; Okally, *Anthropology and Autobiography*, 1991; Gilsenan, "Very Like the Camel", 1990; Strathern, "Out of Context", 1987.)

آثاراً كبيرة.[81] كما أسهمت فينغن من خلال موقعها السابق كرئيسة تحرير لمجلة «الانسان **Man**» وكذلك من خلال مؤلفاتها في تطوير البنيوية. أما المراجعة الاخري فهي لـ «شيري أورتينر»، والتي تمثل أيضا جيلا من الانثروبولوجيين الثقافيين الأمريكيين ممن قام بمحاولات للاستفادة من دروس البنيوية في دراسة رموز ومعاني الثقافات. فدراسة أورتينر «النظرية الانثروبولوجية منذ الستينيات»[82] تعتبر من المراجعات التي مازالت تتصدر بيليوغرافيا عدد كبير من الدراسات المنشورة حديثاً، وهى أيضاً من الدراسات التي تحرص الدوائر الاكاديمية الانثروبولوجية علي إطلاع طلاب علمها الجدد عليها. لننتقل الآن ونلقي نظرة على رأي هاتين الانثروبولوجيتين.

ماذا تقول روث فينيغن ؟ تقول فينغن، في خضم عرضها للاتجاهات النظرية التي لعبت دوراً في تشكيل المسار العام للدراسات الفولكلورية، إن ماهو مشترك بين البنيوية الشكلانية المنتمية لـ «فلاديمير بروب» وبنيوية ليفي ستروس أكثر أهمية من الفروقات الثانوية بينهما، ولكن ما يميز بنيوية ليفى ستروس هو إنها كانت تهدف إلي الكشف عن أسس الميكانيزمات والمنطق والشيفرات والقواعد الخاصة بالبنية الحقيقة والواقعة وراء البنية الظاهرة أو السطحية. ومن جهه آخرى كانت هذه البنيوية برأيها تبدي إهتماماً بالقواعد والقوانين البنيوية عبر الثقافات وعلي المستوي العالمي، أكثر من اهتمامها بإوضاع محددة كالسياق، والمعاني المحلية ، والتاريخ، أو أعمال أدبية بعينها، أو حتى فاعلين (actors) معينين من الأفراد. والملاحظة الثالثة التي

81) (Finnegan, *Oral Tradition and the Verbal Arts*, 1992.)
82) (Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties", 1984.)

تذكرها فينيغن تختص بما كانت تراه فى البنيوية من تركيز علي رؤية الوحدات المؤسِسَة لبنية موضوع ما وذلك في إطار علاقة هذه الوحدات بعضها البعض، وأن هذه العلاقات برأيها هي الموصلة إلي إكتشاف المعاني الكامنة والمنظور إليها في إطار نظام أو رمز عام. لذا فإنها، أي البنيوية، لاتدرس هذه الوحدات كوحدات مستقلة أو في إطار علاقتها بالواقع الخارجي التي تنتمي اليه. على الطرف الآخر تشير فينغين إلى خاصية أخرى في البنيوية وهي تركيزها بدرجة رئيسية على الشكل والقواعد وذلك بهدف التوصل إلي إستنتاجات علي هذه الأصعدة وبالتالي فهي لا تركز علي المحتوي، خاصة بنيوية بروب، هذا علي الرغم من أن ما هية المحتوي وماهية الشكل أمران غير متفق عليهما. وقد قاد هذا الوضع إلى أن اخذ اهتمام البنيوية ينصب علي أنماط عمومية تمتاز بعلميتها ولكن بلازمانيتها، أي دون أن يكون لتواريخ معينة أو أوضاع محددة أية أهمية. لذا فالبنيوية لاتولي السياقات المتغيرة إي اهتمام ولا التفاعلات الاجتماعية أو التغيرات التي تطرأ علي الايديولوجيات عبر الزمن. أما الملاحظة الختامية التى أتت بها فينيغن فهى ما كانت تراه فى البنيوية من ميل وإهتمام كبير بالسرد، حيث ترى أن البنيوية كانت تتعامل مع أي شكل للسرد بإعتباره موضوعاً قابلاً للتحليل البنيوي، تلك هى المعالم الرئيسية لأساليب ومناهج البنيوية في الميدان الانثروبولوجي الفولكلوري كما حاولت أن تستقبلها أحد الأنثروبولوجيات العاملات فى حقل الثقافة والفولكلور، إما بالنسبة لرؤيتها النقدية فإن فينيغن تري في البنيوية علامات قصور ربما تكون أبرزها عدم تركيزها علي مجالات تعتبر ذات أهمية في فهم السلوك الثقافي و الاجتماعي،

ومن بين هذه المجالات: المعنى المحلي، الأداء، السياق، و التفاعل الانساني.[83]
كما ترى فينيغن إن اتجهات نقد البنيوية وبعض إطروحات ليفي ستروس قد أتت معظمها من قبل بعض المفكرين والنقاد الذين كانوا أصلاً في صفوف البنيوية. فمن بين هؤلاء النقاد الفيلسوفان الفرنسيان: مشيل فوكو وجاك دريدا. وقد لعبت إنتقادات هؤلاء وغيرهم دوراً في إحداث تغيرات جوهرية في البنيوية ومناهجها وسط الدراسات الأدبية خاصة ودراسات العلوم الانسانية عامة. وتوجز فينغين هذه الانتقادات في التالي:

أولاً: مسائلة البنيوية في مدي إمكانية إكتشاف مبادئ حيادية أو معاني مطلقة من خلال البحث العلمي. ومن بين الأسباب التي يوردها أصحاب هذا الاحتجاج علي الأساليب البنيوية المدعية حياديتها وعلميتها هو إن المعني، أو المعاني، أمر لايمكن تحديدها بشكل مطلق. وإن المعاني، وفق هذا التداول النقدي، تصبح مفتوحة وتأويلية الطابع، ذلك أن المعاني يتم تشكلها بعوامل تتسم بسرعتها وخصوصية ظروف كل منها ولاتعززها أي ظروف قد يقال عنها إنها موضوعية.

ثانياً: إن النص، سواء إذا ما نظر إليه باعتباره خطابا شفاهيا أو مكتوبا أو كفعل إجتماعي، لايمكن الإدعاء بإنه يتسم بالتماسك والأتساق الداخلي كما تذهب بنيوية ليفي ستروس، وإنما العكس من ذلك إذ أن هذا النص حسب التفكيكية (deconstruction) يكشف عن درجة من التنافر والتعارض الداخلي، وعلي درجة أيضاً من التناقض الداخلي الخاصة به

83) (Finnegen, *Oral Traditions and the Verbal Arts*, 1992, pp. 37-38.)

والغير محسومة، وإن هذه العوامل مجتمعة تلعب دوراً في تفكيك وزعزعة معاني النص.

ثالثاً: كما إن هذا الاتجاه أصبح يوجه أسئلة تمتلك سمات التحدي لمشروع البنيوية، فمن بين هذه الاسئلة تحدي ما تعتقده البنيوية بأن نص بذاته يمتلك موقعاً أو إمكانية منفردة، بل على النقيض من ذلك أن هذا النص لايمكن فصله عن الكاتب وفرديته، ولايمكن فهمه، أيضا، أو اكتشاف معانيه دون النظر إليه في سياق علاقته بنصوص أخري تمكن القارئ أو الجمهور من إكتشاف المعنى أو المعاني لما يمكن تسميته بالتناص (intertextuality).[84]

أما الانثروبولجية الأمريكية «شيري أورتينر»، ففي مجال استعراضها لمكانة البنيوية ونظريات ليفي ستروس في أوساط الانثروبولوجيا الأمريكية، فتقول: " ان البنيوية لم تكتسب تلك الشعبية المطلوبة في صفوف الانثروبولوجيين الأمريكيين، فالانثروبولوجيون المتخصصون في الايكولوجيا الثقافية وجدوا في بنيوية ليفي ستروس على أنها شكلاً مغايراً للانثروبولوجيا الرمزية، هذا على الرغم من أن الفرضيات المركزية للبنائية تبتعد في الحقيقة عن تلك الخاصة بالانثروبولوجية الرمزية ".[85] وتورد أورتنر عدداً من الأسباب لإيضاح ذلك ، من بينها على سبيل المثال، أولاً: التأكيد المعرفي الخالص الذي يبديه ليفي ستروس لمفهوم المعني مقابل إهتمام الانثروبولوجيين الأمريكيين بالقيم أي بـ (values) و بـ (ethos) أي روح الجماعة ومزاجها العام. ثانياً: التأكيد الصارم لليفي ستروس علي الطابع

84) (Finnegan, op. cit., pp. 39-39.)
85) (Ortner, op. cit., pp. 137-138.)

الكيفي للمعنى، أي أن جميع المعاني يمكن تأسيسها عن طريق المقارنة والمناظرة، ولايوجد أي معنى يحمل دلالته الخاصة به بشكل منفرد، هذا في حين أن إهتمامات الأمريكيين تنصب علي العلاقات القائمة بين أشكال التراكيب الرمزية ومضامينها التي تلعب دور الواسطة. وأما السبب الثالث فيعود إلى ما تراه أورتنر من أنه في مقابل الاهتمام الذي تبديه الانثروبولوجيا الرمزية بشكل مُتسق ومحدد بمركزية دور الفاعل، تلجأ البنيوية للنظر إلي البني باعتبارها أمراً مجرداً وعلى درجة كبيرة من الجلاء لاتستحق معه النظر في أفعال ومقاصد الأفراد الفاعلين. لهذه الأسباب المتعددة، وربما لأسباب أخرى، ترى أورتنر ان البنيوية لم يتم إحتضانها من قبل الانثروبولوجيين الرمزيين الأمريكان. أن البنيوية ربما تكون قد منحت في أمريكا موقعاً قرابياً معيناً بسبب ميلها إلي التركيز على نفس المجالات التي تهتم بها الانثروبولوجية الرمزية، حيث كانت الاخيرة ترى في مجالات كالطقوس والاساطير ميادينها الخاصة.[86]

وأخيراً تضيف أورتنير في مجال نقدها للبنيوية موضحة بأن ليفي ستروس يزعم بانه اذا كانت البنى الاسطورية تتوازى مع البنى الاجتماعية فإن ذلك لايعني إن الاسطورة تعكس المجتمع ولكن السبب فى ذلك كما يراه هو في إشتراك كل من الاسطورة والتنظيم الاجتماعي في بنية واحدة عامة وضمنية. وتعلق أورتنر على حجة ليفي ستروس هذه، قائلة: " منذ بداية السبعينيات والبنيوية تواجه بهجوم ونقد قوي من عددٍ من الميادين كاللسانيات والفلسفة والتاريخ. إن هذا النقد يمتاز بوجود وجهين بارزين له: الوجه

86) (Ortner, op. cit., pp. 137-138.)

الأول يتمثل في نكران البنيوية لوجود إرتباط قصدي أو صلة قصدية للموضوع في العملية الاجتماعية والثقافية، وإما الوجه الثاني فيكمن في نكران البنيوية لتأثير التاريخ أو الحدث (event) علي البنية. وشكل نكران البنيوية لهذين الجانبين إشكالات فلسفية ومنهجية أيضا، وبالتالي لم يتم القبول بهما لذا توجه الباحثون إلى البحث في تفاصيل مشاريع ونماذج جديدة في مجال المنهج والتحليل تمتاز باحتلال الاحداث والفاعلين لأدوار أكثر إيجابية ". (87)

علي الرغم من اختلاف أشكال التلقي التي تمت للانثروبولوجيا البنيوية لليفي ستروس في الأوساط الانثروبولوجية وللانتقادات والانتقادات المضادة التي تم تبادلها، إلا أن هناك أمران بارزان فرضتهما هذه البنيوية الخاصة بليفي ستروس، الأمر الأول وهو المتمثل في ما أشار إليه ليفي ستروس من وجود مستوي من البنى الغير الظاهرة او الكامنة، أي أن البنى المراد دراستها ليست تلك البنى الاجتماعية الظاهرة والتي يمكن للباحث الانثروبولوجي رصدها إمبيريقياً، إنما هناك مستويات من البني منها ماهو غير إمبريقي وظاهر. إن هذه الملاحظة البسيطة التي أوردها ليفي ستروس قد دفعت، لوحدها، الانثروبولوجيا لأحداث مراجعة نقدية لمفاهيم المدارس والنظريات الانثروبولوجية التي كانت سائدة حينذاك، ولعل أبرزها كان البنائية–الوظيفية في بريطانيا، والوظيفية بأشكالها المتنوعة وإتجاهات دراسة الثقافة والشخصية في أمريكا. فإذا قيل عن ليفي ستروس إنه فشل في إلزام الاتجاهات الانثروبولوجية بتطبيق بعض أو كل نظرياته كما كان يرغب هو

87) (Ortner, op. cit., p. 138.)

في ذلك، فان هناك أمر أخر ومؤكد قد نجح في تأسيسه وهو إن السائد اليوم في النظرية الانثروبولوجية من سعي مستمر للبحث عن المعني أو المعاني الكامنة في الظاهرة أو السلوك الاجتماعي– الثقافي المراد دراسته إنما يعود الفضل فيه إلى ليفي ستروس.

أما الأمر الاخر الذي فرضته بنيوية ليفي ستروس فهو الاتجاه إلي البحث، عبر مفهوم البنى الكامنة، ليس عن مفهوم أخر كالمعنى، وأنما أيضا إلى الظواهر أو العناصر التي تتجسد فيها البنى الظاهرة، أي إلى الرمز. وهكذا أوجد ليفي ستروس، عبر مفهوم الرمز، وسيلة منهجية توصل الباحث الانثروبولوجي إلى دراسة البنية وبالتالي رصد معانيها. وإذا كانت هناك إتجاهات متراكمة في بريطانيا وأمريكا تسعى للاستفادة من المناهج والنظريات المثالية للتقليد الفلسفي الالماني في مجال التأويل والتفسير، إلا أن معظم هذه الاتجاهات بقيت في حدود ما أتى به ماكس فيبر في مجال الكشف عن الأسباب العقلية والمقاصد الكامنه وراء سلوك الفاعل أو الفعل الاجتماعي (social action)، أما ليفي ستروس فقد فتح أمام الانثروبولوجيا الأبواب على مصراعيها للاستفادة من مناهج ونظريات اللسانيات في مجال الرمز والدال والمدلول، ونظريات التحليل النفسي للشعور واللاشعور، وللافكار الفلسفية العائدة للفيلسوف «كانط» والخاصة بنسبية الحقائق. وهكذا أتيح للانثروبولوجيا مجالاً لتوظيف كل هذه المعارف والاستفادة منها في مجال البحث عن الرمز أو الرموز وكشف معانيها وبالتالي الكشف عن البنى الكامنه ورائها. ويستطيع المتتبع لواقع النظرية الانثروبولوجية اليوم أن يلاحظ وبيسر شديد الصفة البارزة التي أصبحت تميز كل الاتجاهات النظرية

الانثروبولوجية علي اختلاف مصادرها الفلسفية، هذه الصفة التي تتمثل في القبول بمبدأ إن كل من الثقافة والمجتمع يقومان على نظام من الأتصال يعتمد بدرجة كبيرة على الرمز. وطالما أن الأمر كذلك فإن التأويل والتفسير والبحث عن المعاني الكامنة يجب أن يكون في مقدمة إهتمامات الانثروبولوجي.

الخــــاتمة

حاول هذا الفصل من الدراسة أن يوضح فى جزئه الأول المعالم الرئيسية للنظرية الانثروبولوجية عند ليفى ستروس، أما في الجزء الثاني فقد حاول معالجة الكيفية التى تم فيها التلقي فى الوسط الانثروبولوجي لهذه النظرية. إن أبرز ما يمكننا إستنتاجه من ذلك العرض والتحليل هو إن الافكار الفلسفية والانثروبولوجية لكلود ليفي ستروس قد إستطاعت أن تلعب دوراً خلال الستينيات والسبعينيات الماضية في قيادة الانثروبولوجيا من مستوي من التحليل لموضوعات مثل: البناء، القرابة، الرمز، الطقوس، الأساطير، المعتقدات، واللغة إلى نمط ومستوى آخر من التحليل تميز بأخذه بعين الاعتبار ليس الشواهد والحقائق الامبريقية المستطاع ملاحظتها فقط وإنما ما يقع خلف هذه الشواهد والحقائق، أي إن جهود ليفي ستروس أصبحت تطالب الانثروبولوجيين بمستوي من التحليل يقود إلى إستنطاق الحقائق الاجتماعية والثقافية وإلى عدم التسليم إلى المظاهر الخارجية للوقائع الاثنوغرافية.

وهكذا فمنذ الستينيات تجاذبت الأوساط الانثروبولوجية في العالم تكتلات متفاوتة من حيث القوة والضعف أصبحت تطالب كلها بإعادة

النظر في الطريقة التي بموجبها كان يتم تحليل موضوعات مثل البناء الاجتماعي، والقرابة، والدين، والطقوس، والمعتقدات، والاساطير، وغيرها. وإذا كانت «البنيوية» هي التسمية التي تراتبت على يمينها ويسارها تلك المحاولات الخاصة بإعادة النظر، إلا أن تلك المحاولات أصبحت اليوم تتمحور حول مفهومين أساسيين هما: «الرمز» و «المعني». فقد رأت هذه الأوساط، باختلاف خلفياتها النظرية، أن اصطلاح البنية (structure) كمفهوم أصبح يشكل باختلاف أشكال تجلياته أهمية حيوية للتحليل الانثروبولوجي سواء في بدايته الاولي لدى البنائية –الوظيفية أو في مرحلته التالية لدى البنيوية أو لغيرهما من الاتجاهات، إلا أن مفهومي «الرمز» و«المعني» ظلا من المفاهيم التي تضاعف الخلاف بشأنها، وخصوصاً مع إزدياد التيارات الفلسفية في الانسانيات والعلوم الاجتماعية المشككة في مبدأ وجود رموز ذات معاني أحادية أو مطلقة، وأصبحت المناداة بتعددية المعاني ونسبيتها هي الصفة الغالبة علي الاتجاهات والمدارس الانثروبولوجية وفي مقدمتها طبعا الاتجاه التأويلي.

وكما نلاحظ فإن التغيرات الحالية في مجال النظرية الانثروبولوجية، خصوصاً منذ الثمانينيات وحتى الآن، إنما أصبحت إتجاهات مثل التفسيرية والتأويلية هي الغالبة عليها. وقد تكون التفسيرية والتأويلية قد ذهبت إلى غايات قد تكون بعيدة عما كان يريده ليفي ستروس، و لكنها مع ذلك فهي تتفق معه بإن موضوع المجتمعات الانسانية، باعتبارها أفعالاً وممارسة إجتماعية –ثقافية، إنما هي تعبير عن ظاهرة إجتماعية –ثقافية تتسم خاصيتها بالنسبية.

وعلي أية حال فقد تكون الاجتهادات التي أتي بها ليفي ستروس في مجال البنية والمعني والرمز تلبي حاجته كأنثروبولوجي للدخول في معترك الجدال الدائر حينها في الأوساط الفلسفية في فرنسا ربما، وقد تكون هذه الغاية أيضا قد مكنت ليفي ستروس من إحتلال مكانته المميزة في السجال الدائر حينذاك وبالتالي إسماع الفلاسفة لصوت الانثروبولوجيا، إلا أن الانثروبولوجيين قد ألغوا مقولات ليفي ستروس الفلسفية جانبا لحين من الوقت وأمسكوا ببعض المفاهيم العلمية في نظرياته الانثروبولوجية لعلهم يستطيعون من خلالها تحليل موادهم الاثنوغرافية المتراكمة. وقد أسعفتهم هذه المفاهيم إلى حين. أما محاولاتهم لقراءة مقولات ليفي ستروس الفلسفية، والتي أتت في ثنايا أعماله، فقد تم تناولها من حيث علاقتها فقط بموضوعات البحث التقليدية في مجال الانثروبولوجيا.

إن هذا الفصل يطمح إلي القيام بتسليط الضوء علي تجارب أنثروبولوجية أخري في التفاعل مع نظريات وأفكار أنثروبولوجية وسوسيولوجية وفلسفية متعددة مثل أفكار أميل دوركايم وغيره، هذه التجارب التي لم يتح لها القدر الواسع برأينا من الانتشار في العالم العربي مثلما أتيح للبنائية—الوظيفية. إن تجربة الانثروبولوجيا البنيوية في مجال التعاطي مع أفكار ونظريات سوسيولوجي مثل أميل دوركايم مثلا تعتبر ثاني أحد أهم التجارب في تاريخ النظرية الانثروبولوجية. فإذا كانت البنائية—الوظيفية قد حصرت أفكار ونظريات أميل دوركايم في أطار عملها الحقلي الامبريقي وجعلتها تدور في أفاق التساؤلات الانثروبولوجية وحدها، فإن الانثروبولوجيا البنيوية ومن خلال تجربة ليفي ستروس قد وضعت أفكار ونظريات أميل

دوركايم في سياق من العلاقات مع مفاهيم ونظريات في مجال الفلسفة والعلوم الاجتماعية والانسانية أوسع من ذلك السياق الخاص بالبنائية – الوظيفية، فهي قد إمتدت الي ميادين مثل علم الفولكلور واللسانيات وعلم النفس والنقد والأدب وغيرها. لهذا فإن هذه الدراسة ترى أنه من الضروري الآن خلق نوع من التوازن في مجال التعاطي الاكاديمي العربي مع النظريات الانثروبولوجية، حيث أصبح من الصعب اليوم تقبل إستمرار الحديث عن البنائية–الوظيفية في الكتب التعليمية الجامعية كما لو أنها الاتجاه أو المدرسة الاولى والاخيرة في الانثروبولوجيا. لذا فإن تقديم قراءات عربية نقدية لنظريات وإتجاهات أنثروبولوجية أخري يصب في إتجاه نقد وتطوير الاوضاع الحالية للنظريات والممارسات الانثروبولوجية العربية. فاليوم أصبح البون ليس فقط شاسعا بين النظرية والممارسة الانثروبولوجية في الاكاديميات العربية مقارنة برديفاتها الغربية، وإنما حتى بينها كذلك وبين الكتابات الانثروبولوجية والاثنوغرافية الصادرة عن الانثروبولوجيين العرب من العاملين في الدوائر الاكاديمية الانثروبولوجية في الجامعات الغربية. فالفارق أصبح كبيراً جدا بين الكتابات الانثروبولوجية والاثنوغرافية الصادرة بالعربية وبين تلك الصادرة عن أقرانهم من العرب باللغات الاجنبية في العالم الغربي، هذا إن لم يكن بعض من هذه الكتابات الصادرة في العالم العربي يتسم كما لو أنه صادر في جزر نائية ومعزولة عن مالحق بالعالم الانثروبولوجي من تطور. إن كتابنا هذا إذاً ما هو الا محاولة لاحياء تفاعل عربي انثروبولوجي مع إحدى أهم التيارات الانثروبولوجية المعاصرة التي تفاعلت مع نظريات وأفكار أميل دوركايم.

الفصـــل الثـــالث
في القرابة والتنظيم الاجتماعي

المقـــدمة

في أحد أحدث الحوارات التي أجريت مع كلود ليفي ستروس حول سيرته الذاتية وأفكاره ونظرياته الفلسفية والانثروبولوجية، قام ديديه إريبون بسؤاله حول مدي إعتقاده بصحة نماذجه التحليلية النظرية في مجال القرابة[1]، وخصوصا بعد مضي أكثر مما يزيد عن أربعين عاماً على صدور كتابه «البنى الاولية للقرابة»[2] . فأجاب ليفي ستروس بإصرار علي صحة عدد من المفاهيم التي أطلقها.[3] وأضاف أيضا بإنه على الرغم من عدم توفر الاثنوغرافيات الكافية حينها عن بعض المجتمعات والثقافات، لكي تكتمل عملية المقارنة والتعميم النظري لديه، إلا أنه يري اليوم وفي ظل وجود هذا العدد الهائل من الاثنوغرافيات على أنها بمثابة الأدلة التي تحتوي على الشواهد الكامنة لإثبات إطروحته. فهو في حواره هذا مع إريبون مازال يري مثلاً أنه حتى زواج أبناء العمومة (هذا النظام الذي أقامت المدرسة البنائية-الوظيفية إحدي إطروحاتها عليه في مجال نظرية النسب القرابي) لهو دليل على كون هذا النظام من الزواج وكذلك الممارسات القرابية الناتجة عنه إنما في جوهره تأكيد على صحة رأيه ومقولاته الخاصة بالمصاهرة والتبادل والثنائية. فليفي

1) نشرت هذه الدراسة في الأصل في «مجلة العلوم الاجتماعية»، راجع: (عبدالله عبدالرحمن يتيم، مجلة العلوم الاجتماعية (الكويت)، العدد، 2 صيف 1996.)
2) (Levi-Strauss, *The Elementary Structure of Kinship*, 1949.)
3) (Levi-Strauss & Eribon, *Conversation with Claude Levi-Struss*, 1, p. 104.)

ستروس يري أن الاخوة الأشقاء أو أبناء العم ، في هذا النوع من النظام الزواجي ، عندما يقومون بتزويج أبنائهم وبناتهم لبعضهم البعض إنما يكرسون ، برأيه ، مبدأ الثنائية والتبادل القائم بين قطبي العائلة الواحدة أو البدنة أو العشيرة أو حتى القبيلة. وهو يري في هذا الشكل من الممارسات الزواجية بإعتبارها تنتمي إلى نمط من الزواج هو الزواج الخارجي (exogamous marriage) ، أي أنه زواج بين طرفين يشكلان وحدات إجتماعية مستقلة .[4]

المشكلة كما تبدو إذن إن ليفي ستروس لايزال يعتبر، وإلى يومنا هذا، إن نظريته في القرابة قادرة على إمتلاك المصداقية الكاملة، هذا على الرغم من مرور ما يقارب نصف القرن عليها. بمعنى آخر يمكننا إعتبار ليفي ستروس مازال حتى الآن يتحدى بنظريته نظرية ومدرسة أخرى كالبنائية-الوظيفية وإستنتاجاتها في مجال القرابة، ليس هذا وحسب وإنما ما يزال يرى في الشواهد الاثنوغرافية التي إستمدتها البنائية-الوظيفية من الشرق الاوسط والعالم العربي على إنها شواهد قد قادت هذه المدرسة في الاصل إلى إستنتاجات غير صحيحة.[5] ونستطيع أن نستدل أيضا من كلام ليفي ستروس

4) (Levi-Strauss & Eribon, op. cit., 1991, p. 104.)

5) نشير في هذا الصدد إلى عدد من هذه الدراسات الأثنوغرافية والتي من بينها على سبيل المثال: دراسة إيفانز بريتشارد عن قبائل برقة (Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*,1969).

ودراسة إرنست غيلنر عن قبائل البربر في جبال الاطلس.
.(Gellner, *The Saints of Atlas*, 1969)

ودراسة روبرت فارينيا ومصطفى شاكر سليم عن قبائل أهوار العراق.
(Fernea, *Shaykh and Effendi*, 1970, Salim, *Marsh Dwellers of the Euphrates Delta*, 1962)

ودراسة ريتشارد أنطوان للمجتمع القبلي الفلاحي في الضفة الشرقية لنهر الاردن:
(Antoun, *Arab Village*, 1971.)

بإن البنى الاجتماعية العربية في المجتمعات القبلية المحلية ليست ذات طابع إنقسامي مثلما صورتها البنائية–الوظيفية، وإن الانقسامية، مثلها مثل أي مفهوم أخر، قد تمت صياغتها من أجل بناء إطار لنموذج نظري وذلك بهدف تحليل معطيات إثنوغرافية معينة. وكون الإنقسامية إطاراً لنموذج نظري في التحليل فشأنها في ذلك شأن جميع الاطر النظرية التي يلجأ إليها الانثروبولوجيون (بما فيها النماذج النظرية لليفي ستروس) وغيرهم من المتخصصين في العلوم الاجتماعية والانسانية، أي إنها نتاج الثقافات والمؤسسات الاكاديمية التي ينتمي إليها تاريخيا الخطاب الانثروبولوجي عامة. السؤال إذن، هل يعني هذا أن بقيام الانثروبولوجي ببناء إطار نموذج نظري من وجهة نظر أبناء المجتمع نفسه (أي لما يسمي أنثروبولوجياً بالنموذج الشعبي - Folk Model) سيكون أكثر موضوعية في تمثيل الثقافة والمجتمع المحلي ؟ وإذا ما نقلنا هذا السؤال إلى أوضاعنا العربية هل يصدق القول إذن: أنه إذا كان النموذج النظري للبنائية–الوظيفية غير صالح، سواء برأي العرب أو ليفي ستروس، هل يعني هذا إن «النموذج الشعبي» هو الاصلح، أم النموذج النظري الذي يطرحه ليفي ستروس ؟

هذه واحدة من الإشكاليات التي قد تبرز على السطح عند التعامل مع نظرية ليفي ستروس في القرابة والتي ولج هو، والمدرسة البنيوية، من خلالها في جدال مع البنائية –الوظيفية وذلك سواء فيما يتعلق بمفهوم القرابة أو النموذج التحليلي النظري أو حتى البناء الاجتماعي. وبوقفتنا التأملية السريعة هذه، والتي قمنا بها في السطور القليلة الماضية، إستطعنا أن نلحظ بعضاً من التخوم التي من الممكن أن تتقاطع فيها إطروحات ليفي ستروس،

والمدرسة البنيوية عامة، مع مشكلات عربية ذات طابع أنثروبولوجي، سبق وأن درستها نظريات ومدارس أنثروبولوجية أخرى. وقد تؤدي دراسات أكثر تمحيصا لمفاهيم أخرى لليفي ستروس إلى إكتشاف المزيد من التقاطعات مع واقع الثقافة والمجتمع في العالم العربي، ولكن مع ذلك ولمن يلقي نظرة على طبيعة تعامل العلوم الاجتماعية عامة والانثروبولوجيا خاصة في العالم العربي مع نظريات ليفي ستروس سيلفت إنتباهه المفارقة التالية: وهي أنه على الرغم من كثرة الاعمال المترجمة إلى العربية لليفي ستروس، مقارنة بإي أنثروبولوجي غربيين أخر، إلا إن هذه الكثرة من الاعمال المترجمة لم ينتج عنها حتي الان أي إستفادة أنثروبولوجية عربية كافية، في حين أن هناك أنثروبولوجيين غربيين أخرين لم تترجم أعمالهم إلى العربية أطلاقاً، وإن ترجم لاحدهم فلا تتعدى هذه الترجمة حدود العمل الواحد. ومع ذلك كان نصيب نظريات هذه المدارس حظاً وافراً في دراسة بنى وأنساق أجتماعية في مجتمعات عربية متفرقة.[6] سؤالنا يدور، في هذا الصدد مثلا، حول السبب وراء وجود هذه المفارقة العربية؟

إن دراستنا هذه عن ليفي ستروس تهدف إلى معرفة حقيقة المساهمة الانثروبولوجية التي أتى بها هذا العالِم في مجال القرابة على وجه الخصوص، وفي سعينا هذا سنحاول القيام بذلك من خلال الاقتراب من نظريته وذلك

6) نلفت النظر إلى كتاب إيفانز بريتشارد (Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, 1962.) والذي قام بترجمته إلى العربية الانثروبولوجي العربي. أحمد أبوزيد، وذلك تحت اسم «الانثروبولوجيا الاجتماعية»، ثم قام حسن قبيسي بترجمته من الفرنسية وأطلق على الكتاب العنوان التالي: «الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين»، أما فيما يخص أعمال ليفي ستروس المترجمة إلى العربية فنحيل القارىء إلى الببلوغرافيا العربية لهذا الكتاب، وتجدر الاشارة هنا إلى أن دراستنا الحالية في هذا الكتاب قد أعتمدت على أعماله المنشورة بالانجليزية وليست العربية، والترجمات الموجودة في الكتاب تخص الكاتب.

عبر دراسة وشرح مكوناتها ومفاهيمها الرئيسية التي تستند عليها، وكذلك مقارنة هذه المكونات والمفاهيم مع تلك التي أنتجتها مدارس وإتجاهات أنثروبولوجية هامة كانت البنيوية قد ولجت معها في مشكلة صياغة نظرية القرابة. وربما تكون آراء وأفكار هذه المدارس لاتشكل صلب موضوع هذه الدراسة ولكن لغرض إيضاح مايريد قوله ليفي ستروس أو البنيوية بصفة عامة سيكون من المفيد عقد نوع من المقارنة والتعارض، وربما الجدل أحياناً، بين البنيوية من جهة وبعض المدارس من جهة أخرى. سأبدأ هذا الفصل من خلال القيام بعرض أهمية ومكانة ميدان القرابة في الفكر الانثروبولوجي، ثم سأنتقل لإيضاح وشرح مكونات النظرية البنيوية في القرابة ومفاهيمها الرئيسية وإطارها النظري والذي من خلالهما جميعا كان ليفي ستروس يريد أن ينطلق في عرض نظريته في القرابة. وسأعتمد في إيضاح نظريته من خلال محاولة وضعها في سياقها التاريخي والعملي، أي إلى ما إنتهت إليه نظرية ليفي ستروس في القرابة كنموذج أخذ الانثروبولوجيون بوضعها موضع التطبيق والمقارنة مع غيرها من النظريات. هذا وقد وجدت أن أفضل السبل لتحقيق هذا الغرض هو وضع نظرية ليفي ستروس البنيوية في القرابة، والتي أصبحت تعرف نتيجة هذا السياق التاريخي والعملي بـ «نظرية المصاهرة»، في مقابل المدرسة البنائية -الوظيفية والتي عرفت نظريتها بـ «نظرية النسب». وكانت هذه المدرسة، أي البنائية -الوظيفية، من المدارس التي أسهمت بشكل كبير جداً في صياغة وتطوير النظرية الانثروبولوجية في القرابة كما أسهمت في مجالات أنثروبولوجية أخرى هامة. ثم سوف نأتي في الجزء المتبقي من هذا الفصل لمناقشة بعض الدلالات السياقية لنظرية ليفي

ستروس ولإشكالية التفاعل الانثروبولوجي والعربي معها، ثم سوف أنتقل أخيراً إلى إيراد بعض الملاحظات الختامية.

الفكر الانثروبولوجي إزاء مشكلة القرابة

إن تاريخ الفكر الانثروبولوجي شأنه شأن تاريخ أي علم، أعني أن تاريخه هو تاريخ محاولات علمائه لصياغة مفاهيم ونظريات العلم، كما أنه تاريخ لممارسات علمائه ولتطبيقاتهم لتلك المفاهيم والنظريات. إن هذا التعميم ينطبق كما أرى على الاهمية التاريخية لمساهمة كلود ليفي ستروس، فالاهمية التاريخية لمساهمة ليفي ستروس تكمن فيما يميزها عن غيرها من المساهمات، فهي تعد مثلا المساهمة الاولي لانثروبولوجي فرنسي متخصص قام بتأسيس إحترافه للعلم، خصوصا ذلك الجانب الذي يخص العمل الحقلي الاثنوغرافي، وفقاً للتقاليد التي أرساها برنيسلو مالينوفسكي وفرانز بواز . أي أن مساهمة ليفي ستروس تختلف عن تلك العائدة إلى أميل دوركايم ومارسيل مووس، من حيث إرتباط مساهمة الاثنين بالجانب النظري وغياب أي تجربة للعمل الحقلي الاثنوغرافي الواسع.[7]

أما الامر الثاني والاكثر أهمية فهو أن إسهام ليفي ستروس ترتب عليه بروز إتجاه، وربما مدرسة، في الانثروبولوجيا، وإن أخذت أوجهاً متعددة، إلا إن هذه المدرسة التي عرفت بالبنيوية كان لها نظريتها ومفاهيمها الخاصة

(7) هذا رغم تأكيدنا على تجربة العمل الحقلي المحدودة والقصيرة التي قام بها مارسيل مووس في الاسكيمو.

بها، وقد أثرت هذه المدرسة في فلسفة الانثروبولوجيا كعلم مثلما أثرت في مناهجه البحثية والطريقة التي تتم بها معالجة وتحليل موضوعات العلم. فقد أثرت البنيوية في عدد من الميادين التقليدية في الدراسات الانثروبولوجية، مثل: الدين، والطقوس، والبناء الاجتماعي، والقرابة، والفن، والسحر، وغيرها. ففي الستينيات والسبعينيات كانت البنيوية هي المدرسة التي بدأ التوجه إلى مفاهيمها ونظرياتها في بحث وتحليل موضوعات هذه الميادين.

ولكن على الرغم من الأهمية التي إحتلها ليفي ستروس، ومازال، في الفكر الانثروبولوجي والفلسفة عامة، إلا أن الدراسات الانثروبولوجية التي تتناول سياقياً مساهمته ومساهمة البنيوية عموماً مازالت تعتبر محدودة. فالبنيوية قد برزت كمدرسة وأثارت بظهورها تحولات عديدة في مسار النظرية والفكر الانثروبولوجي، ولكن مع ذلك فإن الدراسات التي أعدت في الغرب لتتناول سياقياً مساهمة البنيوية وعلاقتها ببقية مدارس الفكر الانثروبولوجي مازالت تعد قليلة. [8] أما عربياً، وكما ذكرنا قبل قليل، فإن الدراسات المعدة من قبل الانثروبولوجيين العرب عن مساهمة البنيوية عامة وليفي ستروس خاصة في الفكر الانثروبولوجي محدودة

---

8) من بين الأعمال المنشورة حتى الآن عن ليفي ستروس نذكر التالي منها:

(Leach, "Claude Levi-Strauss-Anthropologist as Philosopher", 1965; *Levi-Strauss*, 1970; Boon, *From Symbolism to Sturcturalism*, 1972; "Claude Levi-Strauss, 1985"; Hayes (eds.), *Claude Levi-Strauss: The Anthropologist as Hero, 1970;* Geertz, "The World in a Text: How to Read Tristes Tropiques'", 1988.)

جداً إن لم تكن معدومة.(9)

وربما يتساءل القارئ عن السبب أو عن الاسباب التي جعلت من القرابة تحتل هذه المكانة الحيوية في التقليد الانثروبولوجي. وللاجابة على هذا التساؤل نقول ودون أدنى مبالغة أن القرابة كميدان للدراسة شكلت تاريخياً المفتاح الذي إستطاعت الانثروبولوجيا عبره فهم وتحليل المجتمعات غير الصناعية، أي المجتمعات التقليدية أو البدائية، التي سعت إلى دراستها. ففي هذه المجتمعات توصلت الانثروبولوجيا عبر الدراسات الاثنوغرافية المتتالية إلى نتيجة مفادها: إن القرابة في هذه المجتمعات هو النسق الذي يلعب الدور المهيمن وربما النسق الأهم الذي تتقاطع معه بقية الانساق والنظم الاجتماعية الاخرى كالنسق السياسي والديني والاقتصادي وغيره. ففي المجتمعات التقليدية غير الصناعية التي أتجه الانثروبولوجيون لدراستها، سواء تلك التي تميزت بوجود الدولة والمركزية كسمة لنظمها أو تلك التي تنعدم فيها الدولة كمؤسسة والطابع المركزي للنظام السياسي، وجدوا أن الانساق الاجتماعية بكافة أشكالها إنما تتجسد وتتجلى في نسق القرابة. وليس أدل على أهمية إكتشافهم لدور نسق القرابة في تلك المجتمعات التقليدية من تخلي بعض من مدارس الحتمية المادية كالاتجاهات الماركسية في

9) تجدر الاشارة هنا إلى محاولات بعض المفكرين العرب، من المهتمين بالفلسفة والنقد، بالكتابة عن ليفي ستروس أو البنيوية، ولعل من أهم هذه المحاولات تلك التي تمثلت في الاعمال التالية: (فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، 1980' وزكريا إبراهيم، مشكلة البنية، 1975؛ وعبدالرزاق الداوي، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، 1992; أما أنثروبولوجيا فأشير إلى الدراسات المفردة التي قام بها: محمد بن أحمودة، الانثروبولوجيا البنيوية أو حق الاختلاف، 1987' كما أن هناك بعض الاشارات المخصصة التي أوردها بعض من الانثروبولوجيين العرب للبنيوية، أنظر مثلاً: أحمد أبوزيد، البناء الاجتماعي الجزء الاولي - المفهومات، 1965' والحداد والنجار، الانثروبولوجيا، 1987؛ حسين فهيم، قصة الانثروبولوجيا، 1986' وفؤاد خوري، مذاهب الانثروبولوجيا وعبقرية أبن خلدون، 1992).

الانثروبولوجيا عن الحديث عن البناء التحتي المادي المتمثل في الاقتصاد، كسببية، والتوجه بدلاً من ذلك إلى إعطـاء النسـق القرابي (الذي هو إحـدى مؤسسات البنـاء الفـوقي كما تقول أعمـال كارل ماركس) أولـوية في دراسة التشـكيلات الاجتمـاعية والاقتصادية في هذه المجتمعات.[10]

وهكذا شكلت القرابة ميداناً حيوياً لصياغة وإختبار عدد من المفاهيم والنظريات سواء تلك المنتجة من قبل الانثروبولوجيين أنفسهم أو تلك العائدة إلى مجالات أخرى في العلوم الاجتماعية والانسانية. وقد ترتب على هذه الاهمية أن أقترن أحد المفاهيم الحيوية كمفهوم «البناء الاجتماعي» في مجال علم الاجتماع و الانثروبولوجيا الاجتماعية بالطريقة التي توصل من خلالها الانثروبولوجيون إلى تحديد هذا المفهوم من خلال أعمالهم الحقلية الاثنوغرافية في أفريقيا وأسيا وأمريكا، وهكذا إرتبط،مثلا، مفهوم البناء الاجتـماعي إرتبـاطاً وثيقاً بمفهوم القرابة خلال السنوات الممتدة حتى السبعينيات من هذا القرن، إلى درجة أصبح فيها كلا مفهومي البناء الاجتماعي ونسق القرابة يعني كل منهما الآخر.

---

10) أنظر في هذا الصدد أعمال الانثربولوجي الفرنسي موريس غودلييه:

(Godelier, *Perspectives of Marxist, Anthropology*, 1977; The Making of Great Man, 1987; Big Men and Great Men, 1991.)

وكذلك أعمال الانثربولوجي البريطاني موريس بلوخ:

(Bloch, *Marxist Analysis and Social Anthropology*, 1977; *From Blessing to Violence*, 1986; *Ritual, History and Power*, 1989.)

والامريكي مارشال سالينز

(Sahlins, *Islands of History*, 1985; *Culture and Practical Reason*, 1976.)

وقد تضاعفت أهمية ميدان القرابة إلى درجة إن عدداً كبيراً من النظريات الانثروبولوجية في مجال دراسة ميادين أخرى كالسياسة والاقتصاد والدين والايديولوجيا وغيرها، أصبحت تلجأ إلى إمتحان، وبالتالي إثبات كفاءة إطروحاتها من خلال دراسة هذه الميادين والعمليات والعلاقات الاجتماعية والثقافية المترتبة عليها وذلك ضمن سياق آليات عمل نسق القرابة وليس أي نسق آخر. ومازالت الاعمال الاثنوغرافية إلى يومنا هذا تحاول وضع السياق الاجتماعي المتجسد في البناء والتنظيم الاجتماعي، وهما مجالان يتمحوران حول نسق القرابة، كخلفية لمعالجتهم لقضايا شديدة التنوع قد تبدأ من الاقتصاد وتنتهي بالفن. والأمثلة على الاعمال الاثنوغرافية التي شكل موضوع القرابة عمودها الفقري التي بنت عليها نظرياتها الانثروبولوجية عديدة ولعلنا نشير إلى أبرزها: كنظرية البناء الاجتماعي عند رادكليف براون،[11] والنظرية الانقسامية لدي إيفانز بريتشارد وإرنست غيلنر،[12] ودراسة إدموند ليش لنظم الحيازة و الملكية وكذلك مفهومه الديناميكي للبناء الاجتماعي.[13] لذا فإن الوافد إلى الانثروبولوجيا أو المطلع على برامجها التعليمية والتدريبية قد يجد في هذه الاسباب، وغيرها مما لايسعنا ذكره هنا، حججاً كافية لجعل القرابة من موضوعات الدراسة التي يخصص لها حيز كبير في برامج المعاهد وأقسام الانثروبولوجيا في الاكاديميات العريقة.

---

11) (Radcliffe-Brown, *African Systems of Kinship and Marriage*, 1950; *Structure and Function in Primitive Society*, 1952.)
12) (Evans-Pritchard, *The Nuer*; Gellner, *The Saints of the Atlas*,1969.)
13) (Leach, *Political System of Highland Burma*, 1954; *Pul Eliya*, 1961.)

واليوم، مثلا، وعلى الرغم من تصدر موضوعات أخرى جديدة ذات أهمية وحيوية فائقة كميادين: النسق المعرفي، والرمزية، واللغة، والبيئة، وغيرها، إلا أن الجمعيات المهنية الانثروبولوجية مازالت تولي موضوع القرابة حيزاً كبيراً من دائرة إهتماماتها. فكتاب «**ملاحظات وتساؤلات في الانثروبولوجيا**»، [14] الذي أصدرته الجمعية الملكية البريطانية للانثروبولوجيا كدليل ومرشد عمل للانثروبولوجيين في العمل الحقلي منذ بداية هذا القرن، إحتلت القرابة فيه حيزاً كبيراً حاولت من خلاله الجمعية الملكية لفت إنتباه الانثروبولوجيين إلى جوانب وتساؤلات كانت تعتبرها في غاية الاهمية. وقد ظلت القرابة كموضوع يحتل نفس الاهمية في الطبعات المعدلة والمنقحة من هذا الكتاب حتى نهاية النصف الاول من هذا القرن. وفي الثمانينيات واصلت كذلك الدوائر الانثروبولوجية إهتمامها بمجال دراسة القرابة، فقد أصدرت (جمعية الانثروبولوجيين الاجتماعيين) ضمن سلسة كتب «**مناهج البحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية**» أحد كتبها حول «**الممارسات البحثية في دراسة القرابة**»، [15] وذلك لتعيد من خلاله التأكيد على التطورات المنهجية والنظرية الجديدة التي طرأت على هذا المجال وعلى الجوانب التي ينبغي على الانثروبولوجيين العناية بها عند دراسة القرابة.

ماذا نريد أن نقول من وراء كل هذا الجرد لأهمية موضوع القرابة في النظرية الانثروبولوجية وبالتالي للأهمية السياقية لإسهام ليفي ستروس. نود أن نقول أن القرابة كنسق قد يكون شهد تحولات آلت إلى إحتلاله درجة ربما

---

14) (*Notes and Queries on Anthropology*, 1951.)
15) (Barnard & Good, *Research Practices in the Study of Kinship*, 1984.)

تكون أقل أهمية في بعض المجتمعات التي درسها الانثروبولوجيون، ولكن الشيئ الأكيد إن القرابة كميدان للبحث قد أتاحت للانثروبولوجيا المجال لتطوير عدد من المقولات والنظريات التي أسهمت من خلالها الانثروبولوجيا كعلم في بلورة وإعادة إنتاج عدد من المفاهيم الفلسفية حول الانسان بصفة عامة ونظرية المعرفة بصفة خاصة. نقول أنه لاسبيل لفهم النظرية الانثروبولوجية دون معرفة السياق التاريخي لتشكل الفكر الانثروبولوجي المعاصر ذاته، وللزوايا الهامة التي أطل من خلالها الانثروبولوجيون بمفاهيمهم على علوم وفلسفات أخرى.

بين اللغة والقرابة

إن موضوع القرابة بالنسبة لليفي ستروس من المواضيع التي يري بأنه يجب النظر اليها بنفس المقاييس والمباديء الخاصة بدراسة موضوع اللغة. فنموذج ليفي ستروس النظري الذي بدأ به مشروعه البنيوي في الانثروبولوجيا ينطلق من القوانين التي توصل اليها العالمان فردينان دي سوسور ورومان جاكبسون في مجال اللغة باعتبارها نموذجا نظرياً. فبعد الضجة التي أحدثها كتابه «البنى الاولية للقرابة» يأتي ليفي ستروس في الجزء الأول من مؤلفه «الانثروبولوجيا البنيوية» ليشرح نموذجه النظري، فيقول: " إن الانثروبولوجي عند دراسته لمشكلات القرابة (وكذلك أيضا وبدون شك عند دراسته لأي مشكلات أخرى) يجد نفسه في مواقف مشابهة لمواقف عالم اللغة البنيوي ، ذلك إن مصطلحات القرابة مثلها مثل الوحدة الصوتية (الفونيم phonemes)، أي أنها مكونات لمعني ما. فهي، أي مصطلحات

القرابة، إنما تحصل على المعني الخاص بها مثلما تحصل عليها الفونيم، أي عبر طريق تكاملها في انساق معينة."[16]

فاللغة وكيفية عملها كانت بالنسبة لليفي ستروس نموذجه النظري الذي إبتدأ به مشروعه البنيوي في القرابة، أولاً، ثم لينطلق بعد ذلك إلى إستخدامه في مجالات أخرى كالاساطير، والطقوس، والرموز وغيرها. فهو يريد من خلال موضوع القرابة والزواج، باعتبارهما ممارسة إجتماعية، أي فعلاً إجتماعياً، أن يثبت إن البنى العميقة أو المستترة على المستوي العقلي اللاشعوري تعتبر واحدة بين كل البشر وهي بذلك تعتبر مسئولة عن هذه الممارسات أو الفعل الاجتماعي. ولندع ليفي ستروس يقول ذلك صراحة: " وأخيراً فإن تكرر أنماط قرابية وقوانين زواج ومواقف يتم تحديدها بين نوع معين من الاقارب وغيرها من الامور و في أقاليم متفرقة من العالم وكذلك في مجتمعات مختلفة بشكل أساسي. أن كل تلك الامور تقودنا إلى الاعتقاد بأن الظواهر التي يتم ملاحظتها في حالة القرابة، كما في حالة اللغة، إنما تنتج عن فعل القوانين، وهذه القوانين تمتاز بكونها عامة وضمنية".[17].

لذلك نجد ليفي ستروس يذهب ليقسم نسق القرابة إلى أقسام فرعية مبنية على فهم اللغة باعتبارها نسقاً، وهو يقوم بذلك من خلال النظر إلى القرابة باعتبارها نظام مصطلحات متداول بين الافراد المنتمين لجماعة قرابية. وكذلك أيضا من خلال التركيز على القرابة من جهة أخرى باعتبارها

16) (Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, 1958, p. 34)
17) (Levi-Strauss, op. cit., 1958, p. 34)

علاقات ومواقف إجتماعية وسيكولوجية. فهكذا يذهب ليفي ستروس لتسمية الاول بـ «نسق المصطلحات system of terminology» ويسمي الاخر بـ «نسق المواقف system of attitudes».[18] وهو يري أيضا من جهته إن إستخدام أفراد الجماعة القرابية لمصطلحات القرابة ليس فقط لإتمام عملية إتصال من خلال إستخدام مفردات لغوية فقط، وإنما إستخدام هؤلاء الافراد لهذه المصطلحات تجعلهم كما يقول: "ملزمين بسلوك محدد في علاقاتهم بعضهم مع البعض الآخر، كأن يتسم السلوك بالألفة والاحترام، أو الحق والواجب، أو العداوة والمحبة."[19] إذن، ليفي ستروس يريدنا أن نستدل من هذا الرأي على أن اللغة، باعتبارها نظاماً عقلياً لاشعورياً، تفرض بطريقة عمل نظامها طبيعة معينة من المواقف والعلاقات. فالمطلوب إذن، حسب إقتراحه هذا، ليس البحث في وظيفة هذه المصطلحات لأن ذلك حسب رأيه " محض حشو أو تكرار لامعني له "،[20] و إنما معرفة النسق نفسه، أي كيف يعمل النسق. فهو لايريد أن تكرر الانثروبولوجيا خطأ علم اللغة الكلاسيكي الذي كان يركز في دراسته لنسق اللغة على وظيفة اللغة، فوظيفة اللغة برأي ليفي ستروس كانت واضحة ولهذا السبب توجه علم اللغة البنيوي، كما يرى هو، إلى دراسة نسق اللغة ذاته، أي بنية اللغة ذاتها وليس وظيفتها. ولهذا فهو يطالب الانثروبولوجيين هنا بأن يحذوا حذو اللغويين البنيويين وذلك من خلال الانتقال من البحث في وظيفة نسق المصطلحات إلى البحث في كيفية عمل هذا النسق، ولهذا نجده يقول: " المشكلة أننا كما في حالة

18) (Levi-Strauss, op. cit., 1958, p. 37)
19) (Levi-Strauss, op. cit., 1958, p. 37)
20) (Levi-Strauss, op. cit., 1958, p. 37)

اللغـــة، إذ كنا نعرف وظيفـــة النســـق ولكن النســـق ذاته لم نكـــن نعرفه."[21]

فأنساق القرابة بالنسبة لليفي ستروس مثلها مثل أنساق الفونيم، أي أنها مبنية في العقل وذلك على مستوي التفكير اللاشعوري، وهو يرى مثلاً أنه: " على الرغم من أن ظواهر القرابة تنتمي إلى نظام آخر من الواقع ، إلا إنها تنتمي مع ذلك إلى نفس نمط الظواهر اللغوية."[22] ومثلما تؤثر قوانين هذه البنى العقلية في الكيفية التي تعمل بموجبها اللغة كذلك تؤثر في الطريقة التي تعمل وفقها أنساق القرابة والزواج وكذلك ميادين أخرى من الممارسة الاجتماعية. وهكذا يذهب ليفي ستروس لإستيراد عددٍ من المفاهيم من مجال علم اللغة ثم يقوم بعد ذلك بتطبيقها في مجال القرابة.

فمن بين تلك المفاهيم التي أتي بها ليفي ستروس مفهوم الاتصال (communication) ، ومفهوم التضاد الثنائي (binary opposition) . ولكون هذين المفهومين من المفاهيم المهمة التي تقوم عليها نظرية ليفي ستروس البنيوية عامة فإننا نرى أهمية التوقف قليلاً عندهما حتى نوضح المقصود بهما، و حتى نتمكن أيضا من رؤية الكيفية التي يريد من خلالها ليفي ستروس النظر إلى القرابة من خلال آليات عمل اللغة كنظام عقلي. أما فيما يخص مفهوم الاتصال، فنقول أن الاتصال كما يراه ليفي ستروس في مجال علم اللغة هو: عملية إرسال وإستقبال للرسائل والشفرات كما إن

21) (Levi-Strauss, op. cit., 1958, p. 38)
22) (Levi-Strauss, op. cit., 1958, p. 34)

الاتصال يأخذ أشكالاً متعددة ومختلفة: فمن الممكن أن يكون لفظياً، أو لغوياً، أو شبه لغوي (paralinguistic)، أو غير لغوي. وتعتبر أشكال الاتصال شبه اللغوية والتي تصاحب اللغة وتوفر رسائل إضافية عن اللغة ذاتها من الموضوعات الهامة التي تدرسها الانثروبولوجيا اللغوية وأثنوغرافيا الحديث. والاتصال، أنثروبولوجياً، يعتبر أمراً هاماً وحيوياً للحياة الاجتماعية وللانساق الثقافية عامة إلى درجة أن النظرية الانثروبولوجية تتعامل مع الاتصال باعتباره النمط التحليلي (paradigm) لجميع الثقافات وللتنظيم الاجتماعي عامة. أما بالنسبة لليفي ستروس فإنه في نظريته حول البنى الاولية للقرابة يريد أن يبين أهمية الربط بين مفهوم الاتصال من جهة وبين البنى الاساسية للمبادلة والتبادل من جهة أخرى، وذلك باعتبارها أموراً حيوية جداً للمجتمعات الانسانية عامة. وبناءً عليه فليفي ستروس يريد أن يدرس موضوعات مثل : أنساق التبادل وتوزيع السلع، والنساء كذلك، بإعتبارها أنساقاً للاتصال بين الجماعات الاجتماعية.

أما فيما يخص المفهوم الآخر وهو مفهوم التضاد الثنائي، فليفي ستروس يستخدمه بالطريقة التي تدل على وجود علاقة تعاكس بين عنصرين. ومفهوم الثنائية على الرغم من إتسامه بالبساطة إلا أنه يعتبر من المفاهيم الهامة جداً في فهم العمليات المنطقية، وهو الآن يعد بمثابة المبدأ الاساسي المستخدم في قوانين عمل الحاسب الألي الرقمي. كما يستخدم نفس المفهوم في علم الاصوات (phonology)وذلك للإشارة إلى العملية العقلية التي يترتب عليها إنتاج نظام الاصوات.

السؤال التقليدي الذي يشغل عادة أذهان من يحاولون الاقتراب من نظرية ليفي ستروس في القرابة يدور حصراً حول الكيفية التي يري من خلالها ليفي ستروس اللغة كمنوذج نظري، أي كيف يُقيم ليفي ستروس العلاقة بين اللغة والقرابة والزواج ؟ بمعني آخر كيف تنطبق هنا قوانين اللغة على قوانين القرابة والزواج ؟ نبدأ بالقول أن ليفي ستروس يعتقد مبدئياً إن كلاً من اللغة والانثروبولوجيا ينتميان الي ميدان واحد وهو العلوم الاجتماعية، لذلك فهو يرى إن الانجازات التي حققها علم اللغة في مجال الكيفية التي تعمل بها اللغة يجب أن تكون مثالاً يحتذي به الانثروبولوجيون. [23] فعلم اللغة، وفق رأي ليفي ستروس، أصبح يتعامل مع اللغة باعتبارها نسقاً للاتصال يعتمد في آلية عمله على الصوت كوسيلة. وأن النواة الاصلية لهذا الصوت تنقسم الي مستوي من الصوت وآخر نقيض له. ويسمي علم اللغة هذين المستويين من الاصوات التي يخرجها الانسان بالثنائية (binarism) ، أي أن العقل على المستوى اللاشعوري يخرج ثنائية متنوعة من الاصوات، وإن هذه الاصوات هي بمثابة الرموز التي يطلقها الانسان على العناصر الخارجية التي يقوم هو عقلياً بتصنيفها. وإن هذه العمليات التي يقوم بها العقل إنما تتم جميعها على المستوى اللاشعوري، أي على المستوى الباطني أو التحتي للبنى العقلية.

وهكذا يستمد ليفي ستروس مجموعة مفاهيم مثل: البنى العقلية، والثنائية، و الاتصال، من مجال اللغة ليقوم بمزجها مع مفاهيم أميل دوركايم ومارسيل

23) (Levi-Strauss, op. cit., 1958, p. 33, 34.)

مووس السوسيولوجية والخاصة بالثقافة والمجتمع كمفهوم التصنيف (classification)، والمبادلة (reciprocity) ، والتبادل (exchange). وهنا ينبغي، مرة أخرى، أن نتوقف قليلاً حتى نوضح المقصود بهذه المفاهيم حتى نستطيع لاحقاً أن نرى الكيفية التي يتعامل بموجبها ليفي ستروس مع هذه المفاهيم وكذلك الطريقة التي يوظف بها هذه المفاهيم في موضوع دراسة القرابة. نبدأ بمفهوم الاتصال أولاً، فنقول أن هذا المفهوم الذي يشكل أهمية بالغة لدي مدرسة الانثروبولوجيا البنيوية و مدارس أخرى كالانثروبولوجيا المعرفية و الانثروبولوجيا الرمزية، وكذلك كان الامر بالنسبة للمدرسة البنائية –الوظيفية البريطانية. ويعود هذا المفهوم أصلاً إلى العمل المشترك الذي قام به أميل دوركايم ومارسيل مووس والمتمثل في مؤلفهما المعروف بـ «**الأشكال البدائية للتصنيف**».[24] فقد رأي كل من دوركايم و مووس المجتمع باعتباره النموذج الأولي للتصنيف العقلي المنطقي، وبناءً عليه فقد نظر كل منهما إلى المجموعات الانسانية باعتبارها من المجموعات الاولي المعنية في هذا التصنيف. وقد تم تفسير التصنيفات المنطقية التي تحدث على المستوي العقلي في المجتمعات البدائية على أنها إمتداد لعمليات تصنيفية إجتماعية في الاصل. وإن هذا التصنيف في المجتمعات البدائية قد تطور في مراحل لاحقة إلى نمط أكثر تعقيداً حيث أخذ أشكالاً فلسفية وعلمية ترتب عليها أن آلت هذه الاشكال إلى الانفصال التدريجي عن سياقها الاجتماعي الاصلي، أي عن نظم تراتبها الاجتماعي. وكانت مدرسة البنائية– الوظيفية عامة،

---

24) (Durkhaim & Mauss, *Primitive Classification*, 1903.)

ورائدها الاول رادكليف براون خاصة، قد أخذت مفهوم التصنيف بدورها ووظفته في دراسة الانساق والنظم الاجتماعية. وفي توظيفها لهذا المفهوم ربطت هذه المدرسة بين التصنيف كأنساق وبين النظام الاجتماعي، وتوصلت إلى إستنتاج مفاده أن التصنيف ما هو إلا إنعكاس للنظام الاجتماعي.

أما بالنسبة لليفي ستروس فإنه ينطلق في كتابه «**البنى الاولية للقرابة**» من مفهوم «التصور الجمعي collective representation» الخاص بإميل دوركايم، وخصوصا رؤية دوركايم لهذا التصور باعتباره وقائع إجتماعية مستقلة عن الافراد.[25] ولكن ليفي ستروس يتعامل مع التصنيف عامة والتصنيف الاجتماعي خاصة من واقع تأثير النتائج التي حققها علم اللغة وخاصة علم الاصوات، لذا فهو ينطلق في تعامله مع التصنيف من واقع النموذج اللغوي، أي من واقع التضاد الثنائي في نظام الاصوات على المستوي العقلي.

وفي سبيل إكتمال الصورة المرجوة لنذهب ونرَ الآن المقصود بالمفهوم الثاني عند ليفي ستروس إلا وهو مفهوم المبادلة (receprocity). فكما في مفهوم التبادل كذلك في مفهوم المبادلة فإن دوركايم وموس يعتبران سوية المسؤلين عن صياغة هذين المفهومين. وكان الاثنان يهدفان من وراء ذلك التوصل إلى معرفة الكيفية التي تعمل بموجبها النظم الاجتماعية.

25) (Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, 1912.)

وسوسيولوجيا يقصد هنا بالمبادلة العلاقة القائمة بين الافراد أو بين الجماعات التي توحدهم عملية المبادلة ذاتها، وهي العملية التي تقوم أيضا بتفريقهم في الوقت نفسه وذلك من جراء دخولهم في علاقات المبادلة. إن هذه السمة هي التي تجعل المبادلة تحمل خاصية التناقض على هذا النحو. وأخيرا فإن المبادلة برأي هذين العالمين هي الاساس الذي تقوم عليه عملية التبادل.

وفي سياق آخر أستخدمت المبادلة أيضا كمفهوم من قبل عدد من الانثروبولوجيين العاملين في المجال الاقتصادي، فقد تبنى عدد من هؤلاء الانثربولوجيين على سبيل المثال التقسيمات التي قام بها المؤرخ الاقتصادي كارل بولاني للنظم الاقتصادية التقليدية والمبنية على مفهوم المبادلة. وكان بولاني قد قسم هذه الاقتصاديات إلى: إقتصاديات التوزيع، وإقتصاديات إعادة التوزيع، والاقتصاديات الثالثة والاخيرة وهي تلك المُؤسسة على التبادل وفق نظام السوق. كما قسم عالم آخر و هو عالم الانثروبولوجيا الامريكي مارشال سالينز المبادلة ذاتها إلى ثلاثة أنواع، هي: المبادلة العامة، والمبادلة المتوازنة، والمبادلة السلبية. هذا وربط سالينز بين أنواع هذه المبادلة كإقتصاديات وبين إنساق القرابة في المجتمعات المعنية، ورأى من جهة أخرى أن هذه الانواع الثلاثة من المبادلة إنما تتحكم فيها أساساً التمايزات الاجتماعية.[26]

وأما فيما يخص المفهوم الثالث، أي مفهوم التبادل، فإن هذا المفهوم

26) (Sahlins, *Stone Age Economics*, 1972.)

يرتبط أيضا إرتباطا وثيقاً بمفهوم المبادلة والاتصال، وكان مارسيل مووس قد أتي بهذا المفهوم في كتابه المعروف بـ (الهدايا)،[27] ليشير من خلاله إلى العلاقة القائمة بين الافراد وأشكال المحافظة عليها. والمقصود بهذا المفهوم هو أنه حتى تدوم العلاقة بين الافراد والجماعات فإن على هذه العلاقة أن تتجسد من خلال تبادل الاطراف لموضوعات معينة. وقد يكون موضوع التبادل إما سلعاً ذات طابع إقتصادي أو أشياء ذات خصائص شعائرية أو قد تكون مسائل تدخل في صلب التواصل اللغوي، أو تبادل النساء كما في حالة الزواج بين جماعة إجتماعية (ذات طابع قرابي أو طبقي أو طائفي أو أثني) وجماعة أخرى. والتبادل عامة قد يكون أيضا متكافئاً أو غير ذلك.

وموضوع التبادل يشكل أحد الموضوعات الهامة التي تبحثها الانثروبولوجيا بصفة عامة في مجالات مثل الاقتصاد والسياسة والقرابة وذلك بهدف التوصل إلى المبادئ الجوهرية التي تتحكم في النظم الاجتماعية والثقافية، أما بالنسبة إلى ليفي ستروس وإلى البنيوية عامة فهناك ميل لاستخدام التبادل كمنوذج بنائي يتم التعامل من خلاله بصفة موحدة مع حقول عديدة كاللغة والزواج والاقتصاد.

بعد هذه السطور التعريفية التي قمنا بها لعدد من المفاهيم التي تشكل الدعائم الرئيسية للنظرية البنيوية لليفي ستروس عامة، نريد الآن أن ننتقل لنري الكيفية التي يستفيد بموجبها ليفي ستروس من مناهج المدرسة البنيوية اللغوية في مجال دراسة اللغة بحيث يذهب هو بصحبة مناهج هذه المدرسة إلى

27) (Mauss, *The Gifts*, 1925.)

دراسة مواضيع مثل القرابة والزواج، هذه الطريقة التي سنري ما يميزها عن الطريقة التي وظفت مدرسة مثل البنائية –الوظيفية مفاهيم دوركايم ومارسيل مووس السوسيولوجية والتي أتينا على ذكرها في السطور القليلة الماضية.

بين البنى العقلية ومبادئ الزواج

تعتمد نظرية ليفي ستروس في القرابة على مبدأ النظر إلى كافة أشكال التنظيم الاجتماعي ونظم الزواج على أنها مهما تعددت وتنوعت واختلفت من مجتمعات وثقافات الى أخرى أنما تعتمد جميعها على قوانين عقلية وكونية الطابع وهي تتحكم في موضوع القرابة والزواج مثلما تتحكم في اللغة. وبناء عليه فإن ليفي ستروس ينظر إلى الزواج بوصفه معبراً في جوهره عن وجود نسق للاتصال يتحكم على المستوي العقلي اللاشعوري في العلاقات القرابية في مؤسسة الزواج، مثلما يتحكم في ميادين أخرى كاللغة والاقتصاد والسياسة وحتى السكن. ويربط ليفي ستروس مفهوم الاتصال باعتباره نسقاً بعدد آخر من المفاهيم مثل تلك التي أتينا على ذكرها كالمبادلة والتبادل . فالاتصال كمفهوم ونسق، حيث أثبت فردينان دي سوسور آلية عمله على المستوي العقلي في مجال مثل اللغة، يري ليفي ستروس إن عملية عقلية مثل التصنيف التي يقوم بها العقل في مجال اللغة يقوم بها العقل أيضاً في مجال آخر وذلك عند تعامله مع عناصر أخرى كالطبيعة والمجتمع. فاللغة ما هي إلا نسق من الاتصال يتم من خلالها تبادل الرسائل او الشفرات الخاصة بهذه العناصر. أي أن اللغة ماهي إلا بمثابة الحاجة لدى الانسان لاطلاق الأسماء على تلك العناصر التي يقوم بعملية تصنيفها بشكل يومي وذلك حتى يستطيع تنظيم عملية إتصاله معها. فالزواج، حسب هذا

التصور، يتم وفق نسـق من الاتصال حيـث الانسـان يدخل عبره في عـلاقات إتصالية الطابع يتم بموجبها إختياره لمن يستطيع أو لايستطيع أن يتزوج بهم. وإن جميع مبادئ الاختيار في الزواج إنما تتم، برأي ليفي ستروس، وفق تحكم البنى العقلية اللاشعورية، حيث يشكل نسق الاتصال أحد اركانها الاساسية.[28]

من الجهة الاخرى يري ليفي ستروس في نسق الاتصال هذا باعتباره قواعد عامة تتحكم في البنى العقلية اللاشعورية. وتعتمد هذه البنى العقلية في آلية عملها في مجال التصنيف (هذا التصنيف الذي ستترتب عليه أشكال السلوك والممارسة) على مبدأ التضاد الثنائي. أي أن العقل الانساني في مجال اللغة يتوصل إلي إكتشاف أسم أو مفهوم لعنصر أو شيئ ما من خلال مقارنته بعنصر نقيض له (فهناك أرض وبحر، وبارد وحار، وأسود وأبيض، وحر وعبد، وفوق وتحت، وهكذا)، ويرى ليفي ستروس في هذه الثنائية التي تعمل في مجال اللغة على أنها تعمل أيضا وبنفس الطريقة في مجال السلوك والعلاقات الاجتماعية، أي على مستوي البنى الاجتماعية. وقد سعي ليفي ستروس من خلال إستخدامه لعلم الرياضيات أن يشرح العلاقة المنطقية لموضوع التضاد الثنائي في مجال اللغة والثقافة و الزواج وإلى أن يذهب إلى أثبات عِلمية منهجه مقارنة بعلمية مناهج اللغويين [29]. فها هو يقول مدافعاً

28) لمزيد من التفاصيل راجع الفصل الخامس والتاسع والعشرين من "البنى الأولية للقرابة"، وكذلك الفصل الثاني والخامس عشر من «الانثروبولوجيا البنيوية»:

(Levi-Strauss, *The Elementary of Structures of Kinship*, 1949)
(Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, 1958)

29) (Levi-Strauss, op. cit., 1958, Chap. IV.)

عن رأيه : " الا يمكن للانثروبولوجي بإستخدامه لمناهج مشابهة من حيث الشكل، إن لم يكن من حيث المضمون، لتلك المستخدمة من قبل اللغويين البنائيين أن يحقق تقدماً في مجاله العلمي مشابهاً لذلك الذي تم تحقيقه في مجال علم اللغويات ".[30]

إن ليفي ستروس يفترض أن آلية عمل البنى العقلية في مجال العلاقات القرابية وخاصة في مجال الزواج تعتمد على مبدأ التضاد الثنائى، أي أن البنى العقلية تتحكم على المستوي اللاشعوري في الجوانب التي تتعلق بالاتصال والمحرمات والمبادلة من خلال مبدأ التضاد الثنائي هذا، وهو تضاد بين الشئ والآخر. فالعلاقات القرابية بين الأفراد والجماعات التي تأخذ شكل الزواج أو المحرمات إنما تعتمد على عملية التصنيف اللاشعورية التي يقوم بها عقل الانسان، وإن هذا التصنيف يتم إنجازه عقلياً عن طريق إدراك شيئ ما وذلك بمقارنته بأمر آخر مناقض له. إن هذه العملية العقلية اللاشعورية التي يقوم بها عقل الانسان في مجال التصنيف وذلك بإقامة التناظر او المقارنة بين الأمور والأشياء إنما تتم في مجال علاقة الانسان بالطبيعة وكذلك تتم في مجال الثقافة والمجتمع. فالانسان يقوم بعملية تصنيف مستمرة لما يراه ويتعامل معه في الطبيعة، وكذلك في مجال علاقاته الاجتماعية مع الافراد والجماعات . فالتصنيف العقلي الذي يقوم به عقل الانسان للافراد والجماعات، بناءً على مبدأ التضاد الثنائي، يترتب عليه مستويات من العلاقات الاجتماعية تتفاوت في الدرجة من حيث إقتراب وإبتعاد الانسان عن الافراد او الجماعات التي

30) (Levi-Strauss, op. cit., 1958, p. 34.)

يدخل في إطار من العلاقات معها. فهناك أفراد او جماعات قد يتزوج منهم الانسان او لا يتزوج. وهكذا تتفاوت عملية تدرج إمكانية إستعداد الانسان للزواج من فرد أو آخر، أي الاقتراب او الابتعاد عنه، وذلك بناءً على عملية التصنيف اللاشعورية التي أقامها العقل مسبقاً.

وهكذا ففي **«البنى الاولية للقرابة»** نحن إزاء سعي من قبل ليفي ستروس للكشف عن آلية عمل التضاد الثنائي في البنية العقلية العميقة وذلك من خلال ميدان الممارسة الزواجية وضمن إطار نسق القرابة. فها هو يأتي على شرح الكيفية التي تعمل بموجبها ثنائيات مثل: (الزواج الخارجي/الزواج الداخلي، أخ/أخت، نسب /مصاهرة، نسب أبوي /نسب أمومي، حرام/حلال، أب/أم) وذلك بهدف الكشف عن الدور الحيوي لهذه المتضادات الثنائية في تفسير الصفات الشمولية للبنى القرابية في كل المجتمعات بإختلاف ثقافاتها. ويتم مناقشة هذه الثنائيات ضمن مفهومين رئيسيين: الأول هو الاتصال، كما جرى الحديث في السطور السابقة، والثاني هو المبادلة كما سوف نوضح بعد قليل. وعلى كل حال فإن ليفي ستروس سيعاود في سنوات قليلة لاحقة على صدور **«البنى الاولية للقرابة»** شرح نظريته البنيوية في مجال القرابة في الفصل الاول من المجلد الاول لـ **«الانثروبولوجيا البنيوية»** موضحاً منهجه البنيوي ومحاولاً أيضا إثبات أن ما ينطبق على إستخدام هذه المتضادات الثنائية، من خلال الاتصال والمبادلة، في مجال اللغة، ينطبق كذلك وبنفس الدقة على مجال القرابة.[30] أن ليفي ستروس يحاول أن يُثبت من خلال هذه المفاهيم جدوي مشروع منهجه

31) (Levi-Strauss, op. cit., 1958, p. Chap. 1.)

الجديد في الانثروبولوجيا البنيوية في مجال الحياة الاجتماعية والثقافية.

يأتي ليفي ستروس وفي ضوء الاتصال ومبادئه العامة التي تتقاطع معها مفاهيم أخرى مثل التصنيف والتضاد الثنائي على معالجة موضوع المحرمات (taboo) بشكل عام، و زواج المحارم (incest taboo) بشكل خاص أو مايسمي بتحريم الرهاق أو زنا المحارم. ففيما يخص الاخير يري ليفي ستروس إن نظام زواج المحارم في شكله العام ما هو إلا نوع من أنواع الاتصال، ولمعرفة كيفية عمل زواج المحارم كنظام إجتماعي والتوصل الي معانيه يجب النظر الي زواج المحارم واللغة باعتبارهما نظامين عالميين يتشابهان في القواعد الاتصالية التي يخضعان لها.[32] وبناءً عليه فإن نظرية القرابة عند ليفي ستروس تتعامل مع نظام زواج المحارم على أنه مستوى من مستويات نسق الاتصال الخاص بالبنى العقلية وهو لذلك يتسم بصفات مثل الكونية والعالمية. أي أن شأن زواج المحارم وشأن اللغة واحدٌ، ولذلك نجده يقول: " إن نظام المحارم كاللغة فهو أمرٌ عالمي، وإذا كانت معارفنا اليوم حول أصل هذا النظام محدودة وربما أقل، مقارنة بمعارفنا بأصل وطبيعة اللغة، إلا إننا نحن مع ذلك على أمل بأن متابعة عمليات المقارنة التي نقوم بها إلى مرحلة نتائجها الاخيرة لابد وأن تؤدي بنا إلى تفسير ما أو معنى محدد لهذا النظام ".[33] هكذا إذن يرى ليفي ستروس الامور، أي أن دليل التشابه القائم بين اللغة ونظام المحرمات هو من حيث كونهما يسودان عالميا، أي ليس لنظام المحارم علاقة بعرق أو ثقافة معينة وإنما هو واحد بين كل البشر. وأن

32) (Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, 1949, p. 493.)
33) (Levi-Strauss, op. cit., 1949, p. 493.)

الفروقات التي تظهر في أشكال مثل تعددية وتنوع أنماط الزواج والمحرمات ما هي الا مسائل نسبية إذا ما تم قياسها بمدي هيمنة المحرمات وأشكال الاتصال والتي تتجلى خصوصا في الزواج.

لنذهب أخيراً ونرَ كيف يوظف ليفي ستروس مفهوم المبادلة في دراسته للقرابة، فبالاضافة إلى مفاهيم: الاتصال، والتضاد الثنائي، والتصنيف، والمحرمات يزج ليفي ستروس بمفهوم آخر في نظريته وهو مفهوم المبادلة، والذي أتينا على شرحه قبل قليل. فهو يرى إن المبادلة، بالاضافة الى الاتصال والمحرمات، تعتبر من أهم ثلاث مبادئ تتحكم في المستوى الباطني للعقل البشري. فالمبادلة برأيه هي أحد المفاهيم التي تتجسد مبادئها في العلاقات القرابية للافراد والجماعات. ويستند ليفي ستروس في تصنيفه لممارسات الزواج، كما تتم وفق نسق المبادلة طبعاً، على نسق عام في التبادل يندرج برأيه تحته كل أشكال الزواج. ويُقسم ليفي ستروس نسق التبادل الى قسمين: يُسمي الاول بـ «التبادل المقيد» (restricted exchange) والثاني بـ «التبادل العام» (generalized exchange) . ويندرج برأي ليفي ستروس تحت هذين الشكلين معظم أنماط الزواج في جميع الثقافات التي يأتي هو على مناقشتها لاثبات صحة فرضيته. أي أن الزواج في نمطيه الشاسعين، العام والمقيد، ما هو إلا شكل من أشكال ممارسة المبادلة، بمعني آخر إن الزواج يعد وفق هذا التصور شكلاً من أشكال التبادل الذي يتم بين ضدين: وهذان الضدان هما الرجال والنساء. وهذا التبادل الذي يتم عبر مؤسسة الزواج، إما أنه عام أو مقيد. وإن التبادل الذي يتم في ميدان علاقات أجتماعية مثل الزواج يتم أيضا في ميادين أخرى مثل الاقتصاد والسياسة، وأن أساس هذا التبادل هو

بنى عقلية لاشعورية يتحدد بمقتضاها الجهات التي قد يتم أو لايتم معها هذا التبادل. ففي جوهر عمل هذه البنى العقلية مبدأ الثنائية (duality) في إقامة العلاقات بين الافراد، وبعضهم البعض، أو بين الجماعات وبعضها البعض.[34]

وليفي ستروس الذي يرى إن الزواج مهما تعددت أنماطه إنما يعكس سيادة بنية تعتمد على آليات المبادلة إنما يريد، كما يتضح هنا بصفة جلية، تأكيد ولائه لأطروحات مارسيل مووس الخاصة بمبدأ التبادل والهدية (gift) في المجتمعات التقليدية والقديمة.[35] فبالنسبة لليفي ستروس يعد ميدان الزواج أكثر الميادين الخصبة التي يتم فيها التبادل ومقايضة الهدايا. فالزواج، وفق هذا التصور الذي يفترضه ليفي ستروس، سواء بين جماعتين صغيرتين كالأسر أو بين الجماعات الكبيرة كالعشائر والقبائل أو القري، ما هو إلا تبادل وحركة مستمرة من مقايضة ومبادلة الهدايا. ووفق هذه النظرية فإن النساء هنا يتم النظر اليهن من حيث كونهن يشكلن موضوع الهدية ذاتها، أي أن المرأة هي الهدية المقدمة من قبل أقاربها إلى زوجها وأقاربه.

من النسب إلى المصاهرة

المجال الآخر الذي حاولت أن تحقق فيه نظرية ليفي ستروس في القرابة قدراً كبيراً من المساهمة هو مجال المصاهرة، أو ما سُمي أنثروبولوجياً فيما بعد بنظرية المصاهرة (alliance theory). ونرى إن من الضروري قبل أن نشرع

34) (Levi-Strauss, op. cit., 1949, p. 69.)
45) Mauss, *The Gifts*, 1925.)

في توضيح مساهمة ليفي ستروس في هذا المجال أن نلقي نظرة على بعض المساهمات التي كانت سائدة في مجال نظرية القرابة بصفة عامة والتي إشتركت معها البنيوية في إعادة صياغة مفاهيم هذه النظرية.

نبدأ بالقول: إن النظرية الانثروبولوجية التي كانت سائدة في مجال القرابة، سواء في بريطانيا أو أمريكا، إنما كانت تقوم على أساس من النظر إلي النّسب (descent) على أنه هو المبدأ الرئيسي الذي تركز عليه كافة أشكال ممارسة القرابة والزواج ؛ ليس هذا وحسب وإنما النسب هو بمثابة العنصر الاساسي الذي ترتكز عليه جميع مبادئ التنظيم الاجتماعي. وقد لعبت النظريات الانثروبولوجية، والتي عرفت نظريتها بـ: (نظرية النسب descent theory) بدءاً من لويس مورغان وإنتهاءً بإيفانز بريتشارد ورادكليف براون، دوراً كبيراً في ترسيخ التقليد الانثروبولوجي الذي كان يتعامل مع كافة أشكال الزواج (الخارجي والداخلي والابوي والامومي) باعتباره تكريساً لمبدأ قرابة النسب، أي أن عضوية الفرد في التنظيم الاجتماعي الذي ينتمي إليه، في أي شكل من أشكال الزواج المشار اليها أعلاه، إنما تعتمد بصفة مطلقة على النسب الذي ينتمي إليه، سواء أكان هذا النسب أبوياً أم أمومياً. فالجماعة القرابية حسب هذه النظرية إنما يتحدد تنظيمها الاجتماعي وفق مبدأ عضوية النسب القرابي، هذا النسب الذي يفترض أن ينتمي من خلاله الافراد لتنظيمهم الاجتماعي. أي بمعني آخر أن الافراد يستمدون شرعية إنتمائهم لهذه الجماعة او تلك من الجماعات القرابية من واقع النسب المشترك الذي ينتمون اليه جميعاً. وقد قُدمت أعمال إثنوغرافية متعددة من أسيا وافريقيا لإثبات إن جوانب أساسية من التنظيم والبناء الاجتماعي،

كالنسق القرابي، والتنظيم القبلي والسياسي، ونظم الملكية والحيازة والميراث، والسلطة السياسية والدينية، وحقوق الافراد المنتمين إليها، إنما تعتمد جميعها على مبدأ النسب الذي ينتمي إليه الفرد في هذه المجتمعات سواء من جهة أبيه او أمه أو الاثنين معاً.

وقد لعبت الدراسات المبكرة للويس مورغان وهنري مين أولاً، ثم أتت بعدها دراسات مالينوفسكي ورادكليف براون لتلعب دوراً أكثر تعمقا في بحث هذا الموضوع، وربما تعتبر أعمال رادكليف براون من الاعمال المبكرة التي دشنت البنائية- الوظيفية من خلالها وجودها في أوساط الانثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا، وخصوصاً دراسته المعنونة بـ «التوارث الأبوي والأمومي».[36] فقد توصل رادكليف براون في دراسته تلك إلى حقيقة أن الجماعات القرابية المتحدة يجب، وبالضرورة، أن تكون مبنية على خط النسب الأحادي، لأن النسب القرابي الاحادي هو الامر الوحيد برأيه الذي يزود الجماعة بالاحساس بالعضوية الراسخة والواضحة في آن معاً. وهكذا نظر رادكليف براون إلى جماعات النسب القرابي الاحادي باعتبارها الحل الطبيعي لمشكلات مثل الاستقرار الاجتماعي والاستمرارية في مجتمعات مبنية على الاسس القرابية.

وقد تم دعم وتكريس رأي رادكليف براون بشكل قوي وراسخ من قبل أنثروبولوجيين آخرين مثل إيفانز بريتشارد وماير فورتس، ففي دراسات

36) (Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, 1952.)

الاول عن قبائل النوير في جنوب السودان،(37) و قبائل برقة في الصحراء الليبية، (38)ودراسات الثاني عن قبائل التلانسي ، والاشانتي في غرب أفريقيا تم ترسيخ دور المدرسة البنائية – الوظيفية ونظريتي النسب والبدنة (lineage)،(39) إلى درجة أن كلا منهما (أي المدرسة البنائية – الوظيفية ونظريتي النسب والبدنة) أصبح يعني الآخر. ففي دراسات إيفانز بريتشارد وفورتس تم تأكيد النظر إلى البناء الاجتماعي على أنه أمر مبني بشكل رئيسي على التفاعل القائم بين مبدأي النسب والاقليم (territory). وبناءً عليه فقد صاغ إيفانز بريتشارد نموذجاً نظرياً للبناء الاجتماعي أستمد معالمه من هذين المبدأين، أي النسب والاقليم، وتوصل كذلك من خلال هذا النموذج إلى تعميم مفاده إن وظيفة نسق البدنة هو أصلا تحديد تخوم الوحدات السياسية والاقليمية سياقياً: أي بناءً على ظروف محددة من الصراع والوحدة وعمليات مترافقة من الانقسام والاتحاد. هذا بالإضافة إلى ما يوفره نسق البدنة، على حد رأي إيفانز بريتشارد، من لغة يتم من خلالها التعبير عن العلاقات السياسية القائمة بين أجزائها.

أما بالنسبة إلى ماير فورتس ففي دراسته الأولى عن التلانسي حاول التأكيد على أن نسقاً كالنسق العشائري (clanship) إنما يمتاز بعدم وضوح تخومه نتيجة للتداخل والتقاطع الداخلي بينها، وخصوصا تلك التخوم التي

37) (Evans-Pritchard, *The Nure*, 1940.)
38) (Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, 1949.)
39) (Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, 1945; "Kinship and Marriage among the *Ashanti*," 1950; "The Structure of Unilineal Descent Groups", 1953.)

تقع بين العشائر وأجزائها الداخلية. ولقد توصل فورتس إلى نتيجة رأى من خلالها أن علاقات العشائر، بما فيها العلاقات الشعائرية وعلاقات الزواج والترابط الجينولوجي، إنما تتألف جميعها من عناصر إجتماعية ورمزية متعددة. وعلى الرغم من أن فورتس لم يجد في العشائر والبدنات، باعتبارها جماعات قرابية، ما يدعوه إلى الاعتقاد بإنها تشكل بالضرورة جماعات متحدة (corporate groups) سياسية وإقتصادية مهيمنة، إلا أنه ذهب إلى التأكيد على أن النسب القرابي الاحادي يعد أمراً ضرورياً للبناء الاجتماعي ولنسق القيم عند التلانسي. كما ذهب فورتس في دراسته عن الاشانتي ليُكمل نظريته وليؤكد على مفهوم القرابة المتممة (complementary filiation) والذي حاول من خلاله أن يأخذ بعين الاعتبار دور العلاقات الامومية في الانساق القرابية ذات النسب الابوي وكذلك دور العلاقات الابوية في الانساق القرابية ذات النسب الأبوية.

هذه جوانب معينة من الخلفيات السياقية لما كان سائداً ومازال جزءُ منه إلى يومنا هذا، في مجال نظرية القرابة. إن هذه الخلفيات تتقاطع فيها محاولات البنائية –الوظيفية لفهم القرابة مع محاولاتها لفهم الاطار الاجتماعي الاوسع الذي تتفاعل عبره القرابة مع بقية الانساق الاجتماعية، وكان هذا الاطار الاوسع هو البناء الاجتماعي. فالبناء الاجتماعي والانساق المكونة له، والنسب الذي يقوم عليه نسق القرابة، هي جميعها بوجهة نظر البنائية– الوظيفية حقائق اجتماعية موضوعية قائمة ومستقلة عن إرادة الافراد. ولكون نسق القرابة يشكل المحور الرئيسي الذي تقوم عليه بقية الانساق في المجتمعات التقليدية أوغير الصناعية، لذلك أعتبرت نظرية النسب في القرابة

بمثابة المفتاح المؤدي إلى فهم آليات تشكل وعمل البناء الاجتماعي في هذه المجتمعات.

وعندما أتي ليفي ستروس بمفهوم المصاهرة إلى نظرية القرابة، جرى التعامل مع مفهومه باعتباره المدخل لدراسة القرابة وبالتالي البناء الاجتماعي في هذه المجتمعات، ولذلك كان لزاماً على ليفي ستروس أن يعود مثلاً بعد مرور تسعة أعوام على صدور «**البنى الاولية للقرابة**» ليشرح مفهومه للبناء الاجتماعي في «**الانثروبولوجيا البنيوية**».[40] ونحن من جهتنا نعتقد بضرورة إيراد هذا الشرح حتى يمكننا ذلك من تفسير الميل الذي بدأ يظهر في الدراسات الانثروبولوجية منذ الستينيات نحو إما التعامل مع القرابة على أنها ترتكز على مبدأ المصاهرة بشكل كامل، أو كما جرى عند بعض البنائيين–الوظيفيين الجدد وكذلك البنائيين البريطانيين أمثال إدموند ليش وريموند فيرث الذين أعطوا قدراً متساوياً للنسب وللمصاهرة. وهذا برأينا يعد من التحولات الهامة التي حدثت في مجري تطور نظرية القرابة حيث كان لنظرية ليفي ستروس في المصاهرة دورُ كبيرُ في إحداثه، لذا لابد لنا من إفساح المجال لليفي ستروس لكي يعبر عن رؤيته الخاصة بالبناء الاجتماعي، لما لذلك من صلة، كما ذكرنا، بنظرية القرابة بصفة عامة ونظرية المصاهرة بصفة خاصة.

---

40) (Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, 1958.)

في البناء الاجتماعي والمصاهرة

نود الآن، وفقا لما تقدم أن نسجل إذا حقيقة أن ليفي ستروس، وبخلاف البنائية -الوظيفية، لاينظر إلى البناء الاجتماعي على أنه حقائق أجتماعية قائمة ومستقلة عن إرادة الافراد، فالبناء الاجتماعي كما يقول: " ليس له علاقة مع الواقع المحسوس، ولكن علاقته إنما مع النماذج النظرية التي يتم تشييدها عنه".[41] أي أن البناء الاجتماعي هو نموذج نظري يقوم الانثروبولوجيون بصياغته حتى يتمكنوا من فهم الواقع الاجتماعي. هذه هي أحدي المبادئ الفلسفية التي يختلف فيها ليفي ستروس مع البنائية - الوظيفية، أما المبدأ الثاني فيتجسد في الكيفية التي ينظر من خلالها ليفي ستروس إلي دور النظرية الانثروبولوجية. فليفي ستروس يرى بإن دور النظرية يجب أن لاينحصر في الكشف عن الجوانب الوظيفية فقط للانساق المتضمنة في البناء الاجتماعي وإنما في الكشف عن جوهر عمل هذه الانساق، أي في جوانبها غير الظاهرة: " فمنذ لويس مورغان ونحن على علم بإن مصطلحات القرابة تشكل أنساقاً معينة، ولكن في الجهة المقابلة نحن مازلنا نجهل وظائف هذه الانساق. ونتيجة لسوء التفسير الذي وقع في تلك المرحلة الاولية فقد تحولت التحليلات البنيوية لانساق القرابة إلى محض حشو أوتكرار لامعني له، و لذلك أصبحت هذه التحليلات تعرض الجانب الواضح من هذه الانساق بينما تهمل الخفي وغير المعروف منها".[42] لذلك فإن البحث في نسق القرابة عند ليفي ستروس يجب أن يوصل الباحث

41) (Levi-Strauss, op. cit., *Structural Anthropology*, 1958.)
42) (Levi-Strauss, op. cit., 1958, p. 37.)

الانثروبولوجي إلى الكشف عن: " العلاقات المنطقية القادرة على كشف البنى اللاشعورية و الكونية الطابع ".[42] ولكون الزواج أحد أنظمة النسق القرابي، فإن ليفي ستروس يريد أن ينظر إلى الجوانب البنيوية العامة التي تتحكم في كافة أشكال الزواج مثلما تتحكم هذه الجوانب البنيوية في العقل الانساني – كعمليات الاتصال على مستوي اللغة – لذلك نجده يقول: " إن الفرد يطمح على المستوي السوسيولوجي الجزئي إلى الكشف عن القوانين البنيوية العامة جداً، أي بنفس الطريقة التي يكتشف فيها اللغوي البنية التحتية للوحدة الصوتية (الفونيم)، و كذلك في اكتشاف الفيزيائي للبنية التحتية الجزئية أو المستوى الذري".[44]

ونود الآن، بعد إيضاح رأي ليفي ستروس حول مفهوم البناء الاجتماعي وعلاقته بنسق القرابة أن نعود مرة أخرى إلى «البنى الأولية للقرابة» لنرى كيف يريد أن يتعامل ليفي ستروس مع مفهوم المصاهرة. ففي كتابه «البنى الأولية للقرابة» أهتم ليفي ستروس بتحديد العناصر الرئيسية لنظرية المصاهرة على المستوي العام، معطياً أهمية كبيرة للخصائص البنيوية والمضامين التطورية للاشكال المتعددة لسيادة المصاهرة .[45] وقد صاغ ليفي ستروس نظريته في المصاهرة على أساس من التميز بين «بنى أولية elementary structures» وأخرى «بنى معقدة complex structures»، ووجد أن البنى الاولية تمتاز بسيادة نظام من الزواج يمتاز بالايجابية، أي أن الزواج

43) (Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, 1949, p. XXXV.)
44) (Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, 1958, p. 35.)
45) (Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, 1949, Chap. VIII.)

بين الجماعات في هذه البنى يتم بشكل قطعي وفق مبادئ القرابة. أما في البنى المعقدة فإن مبادئ القرابة لاتلعب أي قدر من الاهمية في أختيار الزوج أو الزوجة.

وينطلق ليفي ستروس في تبنيه لمفهوم المصاهرة من التعامل مع البنى الاولية للزواج على أنها تعتمد في عملها على مبدأ أساسي وهو تحقيق الاتصال على المستوي الاجتماعي. وأن الاتصال الذي يتم عبر الزواج على مستوي التنظيم الاجتماعي ماهو إلا تعبيرُ عن سيادة قانون المبادلة. فالزواج وفق قوانين نسق الاتصال ماهو إلا إنجاز لعملية مبادلة بين جماعة اجتماعية و أخرى. ففي اللغة يقوم نسق الاتصال باستخدام الصوت كموضوع يتم تناقله او مبادلته، وفي الزواج تعتبر النساء موضوعاً للمبادلة، مثلما أيضا تعتبر السلع موضوعا للمبادلة في الاقتصاد. وفي معرض حديثه عن علاقة بنى الاتصال بالبنى الاجتماعية والقرابية، يقول ليفي ستروس: " أن الاتصال يعمل في أي مجتمع على المستويات الثلاثة: فهو تناقل للنساء، وتناقل للسلع، وتناقل للشفرات. لذلك فإن الدراسات المتعلقة بالقرابة والاقتصاد واللغويات وإن كانت تتناول من حيث المبدأ نفس المشكلات على مستويات إستراتيجية مختلفة إلا أنها تنتمي جميعاً في حقيقتها إلى ميدان واحد".[46] ومن هنا أخذ ليفي ستروس ينظر إلي الجماعة القرابية الواحدة، سواء في ضوء علاقات وحداتها الاجتماعية الصغري مع بعضها البعض او في ضوء علاقتها مع جماعة قرابية أخرى، على إنها تقوم من خلال علاقات الزواج هذه بتكريس مبدأ المصاهرة لا مبدأ النسب. فالعلاقات القرابية،

46) (Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, 1958, p. 296.)

كما تتم عبر الزواج، إنما هي تكريس لعلاقة مصاهرة بين طرف وآخر، أي أنها علاقة مصاهرة بين قطبي الثنائية. وهكذا فالوحدة القرابية تسعي إلى تدعيم وجودها عبر حركة مستمرة من الزواج بين وحداتها الصغرى، أو بينها وبين وحدات قرابية خارجية ، أو أخرى خارجة عنها لاترتبط معا بعلاقات قرابية. وبناءًا على هذا التصور أصبح ليفي ستروس يرى في الزواج، والذي مبدؤه المصاهرة بطبيعة الحال، على أنه حركة مستمرة من المبادلة بين وحدة قرابية وأخرى، والموضوع المتبادل هو نساء الوحدتين القرابيتين.

وليس غريباً أن نجد ليفي ستروس يعود مرة أخرى، وحتى بعد مرور أكثر من أربعين عاماً على صدور «**البنى الاولية للقرابة**» ليجدد موقفه من إطروحاته السابقة في نظرية القرابة، خاصة تلك المتعلقة بالنظر إلي الزواج باعتباره شكلا من اشكال الاتصال، والذي يتم إنجازه عن طريق المبادلة والتبادل. ويري ليفي ستروس، كما أوضحنا في مقدمة دراستنا هذه، أن تراكم المعارف الاثنوغرافية قد أوجدت معلومات قد تكون غير متوفرة في سنوات كتابته لـ «**البنى الاولية للقرابة**»، لكن هذه الاثنوغرافيا على الرغم من تنوعها إلا أنها تأتي اليوم حسب رأيه لتدعم إطروحته حول المصاهرة. فزواج أبناء العمومة، المبني كما يبدو في الظاهر على الزواج الداخلي بين الجماعات القرابية – والسائد بين العرب وبعض شعوب بلدان الشرق الاوسط – ما هو في حقيقة الامر إلا زواجُ خارجي، والسبب كما يرى ليفي ستروس هو أن هذا الزواج يقع في محصلته النهائية بين جماعتين لهما وجودهما المستقل . فهاتان الجماعتان إما إنهما أسرتان أو لبنتان أو

عشيرتان: أي أنه مبادلة قائمة على مبادئ المصاهرة بين بدنات أبناء العمومة.(47)

وعلى العموم فإننا نلاحظ فيما سبق أن المصاهرة قد وفرت، كمؤسسة زواجية، المدخل لليفي ستروس لأمتحان مفاهيمه البنيوية بدءاً من الاتصال ومروراً بالمبادلة فالتضاد الثنائي، فالتبادل، وربما وفر الزواج بأكمله مثلما وفرت المصاهرة الفرصة المناسبة لامتحان مفهومه في التبادل على الأخص. ومن هنا أصبح من الواضح أن نظرية ليفي ستروس حول المصاهرة بدأت مترابطة مع نظريته في مجال الانثروبولوجيا البنيوية بصفة عامة وذلك لاهتمامها بالبحث في ممارسات النظم الاجتماعية والثقافية. فبالنظر إلي الزواج باعتباره تكريساً لمبدأ المصاهرة يكون ليفي ستروس قد أكد على جدلية التبادل، أي أن بقيام الجماعة القرابية (أ) بالتزاوج مع الجماعة القرابية (ب) إنما تعمل الجماعة القرابية (أ) بعملية نفي نفسها وذلك في سبيل إعادة تأكيدها من جديد. فالزواج من حيث كونه مصاهرة وفق هذا التصور الليفي ستروسي يتم التعامل معه على أنه عملية تقوم من خلالها الجماعة القرابية بالتأكيد على ذاتها وكذلك بتكريس ودعم تحالفاتها القائمة أو تلك القادمة في الطريق.

من القرابة إلى الفلسفة

ماذا نستطيع أن نستنتج من نظرية ليفي ستروس في القرابة ؟ أحد الاستنتاجات الهامة برأينا هي تلك المتمثلة في محاولة إستيعابنا التالي: وهو إن

47) (Levi-Strauss & Eribon, *Conversation with Claude Levi-Strauss*, pp. 104-106.)

محاولة ليفي ستروس للقيام بتطبيق مقولاته الفلسفية (كمقولة العقل الكوني، والتضاد الثنائي، والمبادلة) في دراساته الاثنوغرافية يكون قد أسهم في إحداث تحول في منهج التحليل الانثروبولوجي. وبقيام ليفي ستروس بمحاولته هذه يكون قد نقض عكسياً الآلية التي كانت تعمل بموجبها إتجاهات البنائية–الوظيفية في بريطانيا والاتجاهات التاريخانية وغيرها من التي كانت سائدة في الولايات المتحدة الامريكية. ذلك أن جميع هذه الاتجاهات كانت تتعامل مع الظاهرة والسلوك الاجتماعي–الثقافي على أنهما أمران خاضعان للملاحظة المباشرة، و إن البناء الاجتماعي، كما كانت تنظر اليه البنائية–الوظيفية، ماهو إلا عبارة عن علاقات ومؤسسات وتقاليد وأعراف وقيم إجتماعية يمكن ملاحظتها ورصدها إثنوغرافياً. أما بالنسبة لليفي ستروس فإنه كان يرى أن وراء هذا البناء الاجتماعي الظاهر بنية أخرى باطنية تتطلب الانتقال من المستوي الاول من الملاحظة المباشرة إلى مستوى أخر، أي الانتقال إلى نمط آخر من التحليل يعتمد على سبر البنية الكامنة. هذا يعني أن يقوم الانثروبولوجي بسبر وتحليل البنية العقلية المستترة حتى يتمكن من الكشف عن دور هذه البنية العقلية الكونية الطابع في تشّكل البنية الاجتماعية الظاهرة وليس العكس. بعبارة أخرى كان ليفي ستروس يريد الكشف عن الآلية التي تعمل بموجبها تلك المقولات الفلسفية على المستوي العقلي ومن ثم كيف تؤثر تلك المقولات في السلوك والعلاقات الاجتماعية الظاهرة.

وأخيراً فإن الدرس البنيوي الهام الذي يريد ليفي ستروس أن يؤكد عليه ، كما هو واضح من خلال نظريته في المصاهرة على سبيل المثال،

لايتمثل في التفاصيل الاثنوغرافية والمفارقات العجيبة في ممارسات المصاهرة في صفوف هذه الثقافة أو تلك، وإنما يتمثل في أن المصاهرة يجري التعامل معها مثلها مثل بقية أنساق القرابة والزواج إنما هي ميدان من ميادين البنى الاجتماعية التى يريد من خلالها ليفي ستروس إمتحان مقولات ونظريات فلسفية أكثر أهمية برأيه من تلك التفاصيل الاثنوغرافية. فهو يريد من المصاهرة والزواج تأكيد وجود بنى فوقية على المستوي العقلي تتسم بباطنيتها، وبمسؤليتها عن كل العلاقات والسلوك الاجتماعي الظاهر في مستوى البنى الاجتماعية. ولذلك فإن الزواج والقرابة في **«البنى الأولية للقرابة»** لايحتلان عنده درجة الاهمية التى تحتلها المقولات الفلسفية، فليفي ستروس، كما يقول آدم كوبر، يريد أن يناقش من خلال موضوع القرابة والزواج مشكلات ذات صلة بالانسان والمجتمع بصفة عامة وليست أوضاعاً مجتمعية أو ثقافية محددة .[48] فهو يريد من خلال **«البنى الأولية للقرابة»** – هذا المؤلف الذي كان يشكل الجزء الثاني من أطروحة ليفي ستروس لنيل الدكتوراة في السوربون – أن يثبت صحة مقولات مثل: المبادلة، التضاد الثنائي، الثنائية، نظام المحرمات، التبادل، الاتصال، التصنيف، وغيرها من المقولات. وبإثبات ليفي ستروس لصحة هذه المقولات يريد أن يؤكد مصداقية نظريته البنيوية: التي ترى بأن هناك بنية عامة مشتركة للعقل الانساني، وأن اللاشعور أو البنية المستترة لهذا العقل إنما هي تعمل وفق تلك المقولات المشار اليها أعلاه، لذا فهي من المفترض أن تكون

48) (Kuper, *Anthropology and Anthropologists*, 1983, p. 175.)

موجودة في الصين مثلما يفترض وجودها بين سكان قبيلة البرورو في أمريكا الجنوبية أو في أي مكان آخر من هذا العالم.

في تلقي ليفي ستروس

تفاوتت تجارب التلقي (reception) لنظريات وأفكار ليفي ستروس الانثروبولوجية عامة ونظريته في القرابة خاصة من بلد إلى آخر من هذا العالم سواء من حيث الشكل أو النوع. فقد أحدثت أعماله المشار إليها في هذه الدراسة وتلك الأخرى التي إختصت مثلا بمجال الميثولوجيا تأثيراً هائلاً في أوساط المهتمين بعلم الانثروبولوجيا والفلسفة والنقد والفولكلور والادب.[49] وقد تفاوتت مثلا تجارب تلقي الانثروبولوجيين في كل من فرنسا وبريطانيا وأمريكا لنظريات وأفكار ليفي ستروس وذلك تبعاً للسياق التاريخي لتطور علم الانثروبولوجيا وطبيعة المدارس ونوعية المشكلات التي كانت سائدة في تلك الدول والتي تقاطعت نظريات وأفكار ليفي ستروس معها. وقد أتينا في الجزء الخاص بـ «من النسب إلى المصاهرة» من هذه الدراسة بشكل سريع وموجز على بعض من أشكال هذا التلقي في التجربة البريطانية ، وقد يستدعي هذا أفراد دراسة خاصة تبحث في أشكال تلقي ليفي ستروس في هذه الدول، أما دراستنا هذه فستحاول في هذا الجزء الاخير منها الاسهام في إلقاء الضوء البسيط على تجربة الاستقبال والتلقي العربي.

49) (Levi-Strauss, *The Raw and Cooked*, 1964; *From Honey to Ashes*, 1966; *The Origin of Table Manners*, 1968; *The Naked Man*, 1971.)

إشكالية التلقي الانثروبولوجي العربي

ربما تكون من أبرز سمات الممارسات الانثروبولوجية في العالم العربي أنه ترتب على سيادة مناهج ونظريات المدرسة البنائية–الوظيفية، في مجال الكتابة الانثروبولوجية والاثنوغرافية، في هذا الجزء من العالم منذ خمسينيات هذا القرن حالة من الاستغراق الطويل في تطبيق مناهج ونظريات هذه المدرسة في دراسة ثقافة بعض المجتمعات المحلية العربية لدرجة أن أدبيات هذه المدرسة، سواء في مجال النظرية الانثروبولوجية أو الكتب الجامعية التعليمية أو الدراسات الاثنوغرافية، أصبحت تشكل اليوم قرابة التسعين في المائة مما هو منشور عربياً في مجال الانثروبولوجيا والاثنوغرافيا عامة.[50] ولأن القرابة تشكل العمود الفقري لمعظم المقولات والاطروحات الانثروبولوجية للبنائية– الوظيفية في بريطانيا، حيث نشأت وترعرعت هذه المدرسة، فإن القرابة تصدرت كذلك وبنفس الطريقة معظم المؤلفات الصادرة عن الانثروبولوجيين العرب ممن ينتمون إلى هذه المدرسة سواء في مجال الكتابة النظرية الانثروبولوجية أو الدراسات والاعمال

(50) راجع على سبيل المثال لا الحصر النتاج الانثروبولوجي والاثنوغرافي العربي التالي لاتجاه المدرسة البنائية ـ الوظيفية والذي ينتمي إلى أنثروبولوجيين عرب يمثلون بلداناً عربية مثل مصر والسودان والعراق:
(أحمد أبوزيد، دراسة أنثروبولوجية في المجتمع الليبي ,1963؛ البناء الاجتماعي: المفاهيم،1965؛ البناء الاجتماعي: الانساق، 1967، فاروق إسماعيل، الانثروبولوجيا الاجتماعية،1978 الانثروبولوجيا الثقافية، 1980؛ إثنوغرافيا الانقستا، 1980؛ محمد الجوهري، الانثروبولوجيا، 1983؛ محمد محجوب، الهجرة والتغير البنائي في الكويت، 1970؛ مقدمة في الانثروبولوجيا، 1981؛ الانثروبولوجيا، 1981؛ السيد أحمد حامد، النوبة الجديدة، 1973؛ نبيل صبحي حنا، جماعات الغجر مع إشارة لغجر مصر والبلاد العربية، 1980؛ علياء شكري، بعض ملامح التغير الاجتماعي والثقافي في الوطن العربي، 1979؛ شاكر سليم، الجبايش، 1970: المدخل إلى الانثروبولوجيا، 1975؛ يوسف فضل الشلوخ، 1968؛ محمد غامري، مقدمة في الانثروبولوجيا العامة، 1989.)

الاثنوغرافية المعدة عن بعض المجتمعات المحلية العربية.[51] أما نصيب النظريات الانثروبولوجية الاخرى في مجال دراسة نسق القرابة في العالم العربي من قبل الانثروبولوجيين العرب وحتى الاجانب فهو يسير جداً إن لم يكن معدوماً.[52]

51) لاحظ تصدر هذا الموضوع لعدد من الاعمال الحقلية التي قام بها الانثروبولوجيون العرب والتي نشرت نتائج دراساتهم الحقلية في الاعمال الاثنوغرافية التالية:
(أحمد أبوزيد، دراسة أنثروبولوجية في المجتمع الليبي،1963؛ دراسة أنثروبولوجية في أحدى قري الصعيد المصري،1963؛ البناء الاجتماعي: الانساق،1967؛ فاروق إسماعيل، الانثروبولوجيا الاجتماعية: دراسة في النظم الاجتماعية لشعب كارني جنوب كاردفان،1978؛ إثنوغرافيا الانقستا، محمد محجوب، الهجرة والتغير البنائي في الكويت،1970؛ السيد أحمد حامد، النوبة الجديدة،1973؛ نبيل صبحي حنا، جماعات الغجر مع إشارة لغجر مصر والبلاد العربية، 1980؛ علياء شكري، بعض ملامح التغير الاجتماعي والثقافي في الوطن العربي،1979؛ شاكر سليم، الجبايش،1970؛ يوسف فضل، الشلوخ،1968، عباس أحمد، دينكا أعالي النيل،1986.)

52)لاحظ هيمنة المفاهيم النظرية للمدرسة البنائية ـ الوظيفية على عدد كبير من الأعمال الاثنوغرافية التي قام بها الانثروبولوجيون الغربيون حول بعض المجتمعات العربية المحلية، أنظر على سبيل المثال الاعمال التالية:

(Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, 1949; Peters, "The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica", 1960; "Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica", 1967; Gellner, *The Saints of the Atlas*, 1969; Fernea, *Shaykh and Effendi*, 1970; Antoun, *Arab Village*, 1971; Asad, *The Kababish Arab*, 1970.)

أما النظريات والمدارس الانثروبولوجية الاخرى فإن نصيبها من التطبيق في الدراسات الاثنوغرافية المعدة عن المجتمعات العربية المحلية تعد محدودة جدا، نشير إلى أبرزها كدراسة كليفرد غيرتز، ولورنس روسين، وديل أيكلمان عن المغرب، وليلي أبولغد عن بدو الصحراء الغربية في مصر، وثريا التركي عن نساء النخبة في مجتمع جدة السعودي

(Geertz & Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society, 1979; Bargaining for Reality*, D. Eickelman, *Moroccan Islam, 1979;* C. Eickelman, *Wowen and Community in Oman*, 1984; Abu-Lghoud, *Veiled Sentiments*, 1986; Altorki, *Women in Saudi Arabia*, 1988; Wikan, *Behind the Veil in Arabia.)*

أمتازت هذه الدراسات بإستخدامها لمفاهيم تختلف عن تلك الخاصة بالبنائية ـ الوظيفية كمفهوم النسب القرابي، والانقسامية، فهي قد أتجهت إلى البحث في مفاهيم تتعلق بعلاقات السلطة في الاسرة الواحدة، وعلاقات التبعية والولاية، ومفهوم الذات والانتماء الجنسي عند الرجال والنساء وغيرها من المفاهيم.

وهكذا فإن نصيب الانثروبولوجيا البنيوية ونظريتها في القرابة بين الانثروبولوجيين العرب ينسحب عليه ما ينسحب على بقية النظريات الانثروبولوجية التي لاتنتمي للبنائية-الوظيفية. ومما يدعو إلى التساؤل هنا أنه على الرغم من إشتراك البنيوية مع البنائية-الوظيفية في عدد هام من مصادر الفكر الفرنسي السوسيولوجي كتلك العائدة لأميل دوركايم ومارسيل مووس، وكذلك تشابه موقفهما المتسم بالسلبية تجاه التاريخ والمدارس التطورية عامة، إلا أن نظرة على الادبيات الانثروبولوجية والاثنوغرافية العربية تكشف غياب إي إستفادة أنثروبولوجية عربية من فكر ليفي ستروس عامة ونظريته في القرابة خاصة. فقد أقتصر التفاعل العربي، كما تقول أحد الانثروبولوجيات، على الادباء والنقاد بينما تجاهلها الانثروبولوجيون .(53)

أن الإشكالية الانثروبولوجية التي يطرحها ليفي ستروس على المهتمين بدراسة الثقافة والمجتمع في العالم العربي، والتي أتينا على ذكرها في مقدمة هذا الفصل، مازالت قائمة وربما أفضل ما تستطيع أن تقدمه هذه الدراسة في هذه العجالة هو محاولة الاجتهاد في عملية الكشف عن أسباب هذه السلبية. نحن نعتقد أن أسباب الغياب قد تكون كثيرة ولكننا نورد الأهم منها وهو ذلك السبب المتمثل حسب إعتقادنا في عدم ميل الامبريقية الانكلوساكسونية أساساً، وإمتدادتها في العالم العربي، للبنائية ولطبيعة الافكار التي يتناولها ليفي ستروس وخصوصاً ذلك الشق من الموضوعات التي تتطلب البحث في ماوراء المحسوسات والسلوك الملاحظ ومايؤدي ذلك

53) (Shami, "Socio-Cultural Anthropology in Arab Universities", 1989.)
راجع أيضاً الملاحظة الواردة في الهامش رقم (51).

من فتح الباب أمام التيارات الفلسفية الشكية والمدارس التأولية.

أما السبب الاخر فيتمثل في معاداة الماركسية والاتجاهات الفلسفية المشابهة لها لافكار ونظريات ليفي ستروس وذلك نتيجة مناداة الاخيرة بمقولات مناقضة للماركسية، من بينها على سبيل المثال نفي البنيوية لتأثير الشروط المادية على الشعور، وكذلك مناداة البنيوية ببنية غير مادية على المستوي العقلي ذات طابع كوني تلعب دوراً في التأثير على العلاقات والبنى الاجتماعية وليس العكس. أما السبب الثالث فيعود إلى معاداة الاتجاهات والتيارات السياسة اليسارية الطابع (كالماركسية والوجودية حينها) لافكار ليفي ستروس النابعة من خلافاته الفلسفية مع هذه التيارات. وكانت لهذه التيارات مواقف عقائدية سلبية من بعض الاتجاهات التي كان ينتمي إليها ليفي ستروس في فترة من الفترات كالسوريالية والرمزية، وكذلك من مواقف ليفي ستروس النقدية اللاذعة لاقطاب هذه الاتجاهات كنقده لجان بول سارتر، وموقفه السلبي والتحفظي من ثورة أيار الطلابية في فرنسا عام 1968.

ونحن نرى أنه نظراً لسيادة هذه التيارات العقائدية أيضا في العالم العربي لذلك فإنه ليس من المستبعد أن يتم تبني نفس المواقف من ليفي ستروس على المستوي الثقافي والسياسي العام، وربما أيضا إلى تجنب التعاطي مع نظرياته في الاكاديميات العربية. وكانت هذه المواقف في حد ذاتها توفر لتلك الاكاديميات مجالاً جيداً لإبعاد الشبهة عنها أو مايجعلها بعيدة عن الخوض في قضايا جدالية لاتقع، حسب رأيها، في دائرة إختصاصها.

كما أن بين الاسباب المؤدية إلى غياب أفكار ونظريات ليفي ستروس عن

الوسط الانثروبولوجي العربي ما يتصل بحداثة وجود هذا العلم في الاكاديميات العربية. فالانثروبولوجيا كتخصص علمي مازال يعاني من غياب كامل كإختصاص مستقل في كل الجامعات العربية، وربما هنالك القليل من الجامعات التي تمنح بعض الدرجات العلمية على مستوي الدراسات العليا. هذا بالاضافة أيضا إلى أن عدد المختصين في هذا العلم وحتى الثمانينيات الماضية لم يتجاوز أصابع اليد، وحتى وأن وجد هؤلاء المختصون فإن معظمهم يعمل في أقسام تكون تابعة إما لعلم الاجتماع أو الآثار.

أما السبب الاخير فيعود بنظرنا إلى أن معظم الذين درسوا هذا العلم (في العقود الممتدة منذ الاربعينيات وحتى الستينيات) قد تلقوا علومهم في جامعات بريطانية أو أمريكية. وكانت تلك العقود هي العقود الذهبية للبنائية–الوظيفية بصفة عامة، وللمدارس والاتجاهات الصغيرة المتفرعة عنها أو عن الوظيفية، لذلك فإن هذا الجيل قد نقل معه إرث هذه المدرسة الهائل والحيوي جداً حينها. [54] ولذلك أصبحت نظريات هذه المدرسة هي السائدة في الاكاديميات العربية وهي التي أصبحت بعد ذلك تُقيد معالم طريق الجيل الجديد من الانثروبولوجيين العرب الذين تلقوا تقاليد هذا العلم في مراحل تعليمهم العليا في جامعات مثل القاهرة والاسكندرية.

54) من بين أفراد هذا الجيل الذي تلقى تعليمه في بريطانيا: علي عيسى، وأحمد أبوزيد (من مصر)، حيث تلقى كل منهما تعليمه في معهد الانثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة أكسفورد. كما تلقي أنثروبولوجيون عرب آخرون مثل: شاكر مصطفى سليم (من العراق) وعباس أحمد (من السودان) تعليمهما في كلية لندن الاقتصادية التابعة لجامعة لندن، أما حسين فهيم وعبدالحميد الزين وعاطف أحمد (من مصر) وفؤاد خوري (من لبنان) فقد تلقوا جميعاً تعليمهم في الجامعات الامريكية.

وعلى الرغم من أن عدداً من الاسباب الآنفة الذكر تعود إلى سياقات تاريخية لم تعد قائمة إلى الان، حيث الامرالقائم في الوقت الراهن، ومن الناحية الفعلية، بين مدارس العلوم الاجتماعية والانسانية هو السعي الدائم إلى تجاوز تخوم العلم والمدرسة الواحدة، وإلى السير الحثيث نحو التعاون بين هذه العلوم والمدارس المتفرعة عنها. فإذا ما تم التسليم عربياً بذلك فإنه لابد للعاملين في الانثروبولوجيا في العالم العربي أن يشرعوا نوافذهم حتى يتلقوا شعاع عدد كبير من المدارس والاتجاهات الانثروبولوجية، والتي بات عدد كبير من نظرياتها تعالج جوانب هامة من مشكلات البنى الاجتماعية والثقافية للمجتمعات العربية.

أن تفاعل الانثروبولوجيين العرب سلبياً مع البنيوية عامة و مع نظرياتها في القرابة خاصة أمرٌ غير مقبول، وخصوصاً إذا ماعرفنا أن النسق القرابي والممارسات القرابية في المجتمعات والثقافات العربية القبلية هما اللذان شكلا الاسس المركزية التي قامت عليها البنائية –الوظيفية أطروحاتها ونماذجها النظرية الهامة كالنسق الانقسامي (segmentary system)، أو نسق البدنات الانقسامية (segmentary lineage system)، ونظام زواج أبناء العمومة (patrilateral parllel-causin marriage)، لهذا فإن من الضروري الالتفات إلى إسهام نظريات أخرى في مجال القرابة. إذ إن مجال القرابة يشهد أنثروبولوجيا تحولات عديدة منذ نهاية الستينيات الماضية، وهي تحولات لم تلعب فقط دوراً في نقد وتصحيح بعض الاطروحات التقليدية للبنائية–الوظيفية وإنما حتى في إعادة النظر في المناهج والكيفية التي يُدرس بموجبها

نسق القرابة بإكمله.[55] لهذا فنحن نرى أنه قبل أن يتم الانتقال أو الالتفات إلى النظريات والمدارس الانثروبولوجية الحديثة في مجال دراسة القرابة، كالمدارس الرمزية والتأويلية والمعرفية والمادية الثقافية وغيرها، لابد من التوقف عند البنيوية بإعتبارها ليس فقط المدرسة التي لعبت نظرياتها في مجال القرابة الدور الكبير على المستوي التحليلي والمنهجي، وإنما لكونها المدرسة التي لعبت دوراً أكثر أهمية في دراسة ميادين مثل: الدين، والطقوس، والاساطير، والرمزية، والبناء الاجتماعي، وهذه الميادين تشكل بمجملها محاور هامة في البنى الاجتماعية العربية، الاولية والمعقدة، ماضياً وحاضراً. وإذا كان لجيل الرواد من الانثروبولوجيين العرب الفضل في التعريف بالبنائية–الوظيفية فإنه آن الاوان للاجيال التالية أن تعريف وتتفاعل مع مدارس أخرى جديدة وحديثة حتى تتمكن من الاسهام في فلسفة هذا العلم، مثلما أسهم الجيل السابق بتفاعله مع البنائية–الوظيفية.

55) انظر إلى نماذج من تلك الانتقادات الموجهة إلى البنائية - الوظيفية (خاصة نماذجها النظرية التحليلية) في اعمال إمريز بيترز وأدموند ليش

(Peters, "The Poliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica", 1960; "Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica", 1967, Leach, *Political System of Highland Burma, 1954)*

وكذلك في الملاحظات التي أوردها ديل إيكلمان في كتابة المعروف بـ (الشرق الأوسط وآسيا والوسطى: مدخل انثروبولوجي)، راجع :

(Eickelman, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approch*, 1997.)

ملاحظات ختامية

على الرغم من بيانات نعي البنيوية اليوم في بعض ميادين العلوم الانسانية كالفلسفة و النقد والادب ، وظهور بيانات جديدة تعلن سيادة عصر مابعد البنيوية أو البنيوية الجديدة. فإذا كان كل ذلك قد حدث، ومازال، في مجالات كالنقد والادب، على وجه الخصوص، فإن لذلك أسباباً ليس لموضوع هذه المقالة إختصاص فيها، أما في ميدان الانثروبولوجيا فإن مفاهيم وأفكار ليفي ستروس، و إن اخذت صيغاً متعددة، فهي لاتزال تلهب خيال عدد غير محدود من الانثروبولوجيين العاملين في مجال أنثروبولوجيا المعرفة والأنثروبولوجية الرمزية. إن مكانة ليفي ستروس في الفكر الانثروبولوجي لاتتمثل فقط فيما أحدثه لدى البنائية–الوظيفية من إعادة النظر في بعض من أهم مفاهيمها. أو إسهام كتاباته وأساليبه في التحليل في قيام بعض الاتجاهات الوظيفية المتعددة الاوجه والتي كانت سائدة بين مدارس الانثروبولوجيا الثقافية في أمريكا ببلورة مفاهيمها، وإنما الاهم من كل ذلك قيام ليفي ستروس، على حد قول كليفرد غيرتز: " بجعل الانثروبولوجيا شأناً عقلياً وفلسفياً، وبربطها كذلك بالاتجاهات الفكرية العامة السائدة في العالم، أي أنه قد أخرجها من الميدان الامبريقي." (56)

وقد ترتب على ذلك في رأينا ليس فقط تناول الانثروبولوجيا لموضوعها بشكل مختلف و إنما حتى في إعادة النظر في الكيفية التي تعاملت بموجبها النظريات الانثروبولوجية مع موضوعات مثل: البناء الاجتماعي، والقرابة، والطقوس، والاساطير، و نظم المعتقدات، واللغة، والرمز، الفن ، وغيرها.

56) (Handler, "An Interview with Clifford Geertz", 1991.)

الفصل الرابع

حوار ديديه إريبون مع كلود ليفي ستروس

إريبون: هل كانت أسرتك شديدة الاهتمام بالفنون ؟

ليفي ستروس: نعم، هذا كان الامر بدون شك، فقد كان أحد أجدادي وهو جد أمي مباشرة الذي كان يسمى إسحاق ستروس ولد في 1806 في ستراسبورغ واستطاع ان يحقق رغبته في ان يكون فنّاناً في باريس على الرغم من صغر سنه[1]. كان جدي اسحاق عازف كمان واستطاع ان يشكل له أوركسترا صغير، واستطاع ان يلعب دوراً في جعل موسيقى بيتهوفن المعروفة بمندلسون ومقطوعات أخرى أكثر شهرة. كنا نحفظ عن ظهر غيب في اسرتنا في باريس موسيقى الجواردیل المشهورة لأوفنباخ. ان موسيقى أوفن باخ لعبت دوراً في سكون طفولتي. وكان جدي اسحاق قد عمل في باريس مع اوفنباخ حيث أعد له إسحاق العديد من القطع الموسيقية المشهوره بالجوارديل، وفي مذكراته ذكر جدي علاقته بالموسيقى لابيليوز الذي كانت تربطه علاقة وثيقة بـ أوفنباخ. وفي خلال فترة حكم لويس فيلب اصبح جدى قائد فرقة الرقص الموسيقية في القصر، وفي فترة حكم نابليون الثالث كان هو المسئول عن الكازينو في فيش وتولى هذا العمل لفترة طويلة. وفي فترة لاحقة تسلم خلفاً لـ موسارد مسئولية اعمال الرقص في الاوبرا. وفي

1) نشرت أجزاء كبيرة من هذا الحوار في مجلة «كلمات»، راجع: عبدالله عبدالرحمن يتيم، علاقة العاري بالثقافة: حوار مع كلود ليفي ستروس، كلمات (البحرين)، العدد 17 ، 1992.
أما الحوار في نصه الشامل فقد نشرت ترجمته الانجليزية دار نشر جامعة شيكاغو، راجع:
(Levi-Strauss & Eribon, *Conversation with Claude Levi-Strauss*, 1991.)

نفس الوقت كان جدي اسحاق جامعاً لأشياء متنوعه ولديه ولع وشغف خاص بالتحف القديمة النادرة حيث مكنه إهتمامه الأخير هذا من المتاجرة فيها.

إريبون: هل احتفظت اسرتك بتلك التحف القديمة ؟

ليفي ستروس: هناك مجموعات واسعة من المقتنيات اليهودية في متحف كلني . مالدى جدي من أشياء قد أتت إليه من المتبرعين الذين حصلوا عليها والتي قام بدوره بإهدائها لمتحف اللوفر. وما تبقى لديه من مقتنيات فقد بيع بعد وفاته أو تم اقتسامه بين بناته. اما البقية فقد نهبت خلال الحرب على أيدي الألمان عند احتلالهم لباريس. اما أنا فما زلت أحتفظ بقطع قليلة مثل بعض الأسورة التي أهداها نابليون الثالث لأحدى جداتي وذلك تعبيراً عن شكره لحسن ضيافتها له في فيلا ستروس في فيش. وفي فيلا ستروس كان الامبراطور يقيم. وهذه الفيلا ما تزال موجودة وأصبحت الفيلا الآن عبارة عن مطعم أو حانة، لا أتذكر بالضبط، ولكن الفيلا ما زالت تحتفظ بنفس الأسم.

إريبون: هل تحولت ذكريات الماضي إلى ما يمكن تسميته بتقاليد خاصة بأسرتكم ؟

ليفي ستروس: بكل تأكيد، والسبب أنها تمثل أكثر مراحل الأسرة مجداً. كانت الأسرة قريبة من العرش الامبراطوري، فقد كان جدي الأكبر عادة ما يقوم بزيارة الاميرة مايثلد . لقد عاشت أسرة والدي وسط ذكريات الامبراطورية الاثنية ووقفوا إلى جانبها. وكطفل أذكر أنني رأيت بكلتا عيني الامبراطورة يوجيني.

إريبون: لقد ذكرت لي إن والدك كان رساماً إيضا ؟

ليفي ستروس: نعم. وكذلك الحال مع اثنين من اعمامي اللذين كانا رسامين. كان جدي من جهة والدي قد بدأ حياته في نعيم ولكنه توفى معدماً. لذا فإن أحد أبنائه الاربعة (كما كانت لديه أبنة أيضا) كان عليه ان يعمل باجتهاد شديد ليساعد أسرته.

في بداية سنوات حياته المهنية مارس والدي عمله في سوق تبادل الأسهم على مستوى متواضع جداً، وتعرف هناك على كنيفلر الذى كان يتعامل لصالح مجموعة من الفنانين التكعيبيين البارزين. وأصبح هو وكنيفلر بعد ذلك أصدقاء. وكان والدى كلما تمكن من وقته عاد ليمارس الرسم. هذه الحرفة التي كان شديد التعلق بها عاطفياً منذ طفولته. أن الصلة القرابية التي كانت بين أمي وأبي قوية حيث كانا في الحقيقة أبناء عم، وفي بايون (حيث نشأت والدة ليفي ستروس) تزوجت أكبر اخوات أمي من شخص يدعى هنري كارو ديلفالي وهو رسام كان له نصيب من الشهرة. كما تزوجت شقيقتها الأخرى من رسام آخر يدعى جبرائيل روبي، وهو من اقليم الباسك. وكانت حياة هذا الاخير أكثر صعوبة وشقاء من حياة والدي. كانت صحته مثلا سيئة جدا وهكذا نجم عنها ان توفي صغيراً. هل كانت العلاقة القائمة بين أمي وأبي سببها العلاقة القرابية بين أسرتيهما أم هي نتيجة إرتباطات كانت قائمة بين مجموعة من الرسامين أدت إلى معرفة كل منهما بالاخر ؟ عن نفسي لا أعرف السبب. على أية حال فإن والدتي كانت تقيم في باريس قبل زواجها لبعض الوقت مع أسرة كارو ديلفالي خلال

إقامتها في باريس تعلمت الاختزال على الآله الكاتبة لكي تصبح سكرتيرة.

إريبون: ويبدو ان والدك لم يتمكن من كسب أموال كثيرة خلال مهنته كرسام.

ليفي ستروس: ان دخل والدي بدأ يتناقص نتيجة التغير الذي طرأ على الذوق العام حينذاك.

إريبون: اذاً طفولتك لم تكن نموذجاً لإبن أسرة بورجوازية في باريس ؟

ليفي ستروس: من الوجهة الثقافية يمكنك اعتبارنا بورجوازيين وذلك بسبب عيشنا في وسط فني. طفولتي كانت غنية جداً من الناحية الفكرية ولكننا كنا في كفاح ضد المشكلات المادية.

إريبون: هل تمتلك ذكريات محددة لهذه المعاناة ؟

ليفي ستروس: أتذكر جيداً الهلع الذي كان ينتاب والدي احياناً بسبب عدم وجود معاملات جديدة، ولكن سرعان ما يأتي الوقت الذي يقوم بالاستفادة من عقليته العملية وذلك من خلال قيامه بأعمال حرفية صغيرة متعددة. ففي إحدى المرات مثلا تحولت الأسرة بمجملها إلى مهنة صباغة المنسوجات. أثناء تلك التجربة قمنا بأعمال نقش على ألواح من الشمع وذلك بوضعنا طبقة من العجين على مواد صلبة ورشها على قطيفة حتى يتمكن المسحوق المعدني المتعدد الألوان والمنثور عليها من الإلتصاق.

إريبون: وهل أخذت أنت دوراً في هذه الانشطة ؟

ليفي ستروس: ليس ذلك وحسب وانما قمت أيضاً باختراع أشكال معينة منها. وكانت هناك مناسبات أخرى عندما قام والدي بصناعة طاولات صغيرة وطلائها بالورنيش على النمط الصيني. وصنع كذلك مصابيح برسومات يابانية ثمينة للصقها على الزجاج. كل شئ كان جائزاً وذلك حتى نتمكن من دفع الفواتير الشهرية.

إريبون: هل احتفظت ببعض الصور التي ألتقطها هو ؟

ليفي ستروس: قليل جداً، والسبب يعود إلى عمليات النهب التي تمت في نهاية الحرب والتي كان من نتيجتها أنه لم يترك لوالدي أي شئ، إذ صودرت كل محتويات البيت بما فيها الاسرة.

إريبون: لقد تحدثت عن مجموعة من المقتنيات الاثرية اليهودية كان قد جمعها جدك الكبير. هل يعني هذا أن لوالديك بعض الالتزامات الدينية ؟

ليفي ستروس: لم يكن والداي يؤمنان باليهودية ولا يمكن إعتبارهما ملتزمين دينياً بهذا المعنى، ولكن أمي مثلا نمت في ظروف مختلفة وذلك بسبب كونها إبنة حاخام.

إريبون: هل عرفت جدك الحاخام عن قرب ؟

ليفي ستروس: نعم، لقد عرفته بشكل كبير، حيث أنني كنت أقيم معه في نفس المنزل في الحرب العالمية الأولى. كما أقامت جدتي مع اخواتها واطفالهن في بيت جدي هذا خلال الحرب بينما كان ازواجهن يقومون بتأدية الخدمة العسكرية.

إريبون: باستثناء الفترة القصيرة التي أقمتها مع جدك فإن بقية حياتك قد قضيتها في بيئات غير دينية، ولكن على الرغم من ذلك فإن التقاليد اليهودية كانت موجودة وقائمة؟

ليفي ستروس: هذا لا يعني أنه لم توجد عقبات. كانت جدتي (من جهة الام) لم تزل ملتزمة باليهودية. على العموم فإن في هذا الركن من أسرتي توجد براكين خالدة ومسحة من الجنون برزت مرة بشكل تراجيدي وأحياناً بشكل هزلي. مثلاً كان أحد اشقاء والدي قد هيمنت على عقله تفاسير توراتية، وكان عمي هذا مصاباً في عقله وقد توفي لاحقا بإقدامه على الانتحار وذلك عندما كنت في الثالثة من عمري. وقبل مدة غير قصيرة من ولادتي قام شقيق آخر لأبي بالاحتجاج ضد والده ووالدته وكذلك الانتقام منهما بعد فترة النزاع بترك اليهودية والالتحاق بالمسيحية وقد تم تعميده لاحقا كقس في الكنيسة. واشتملت الاسرة في أوقات أخرى على أحد اعضائها والذي كان يدعى أبي ليفي، حيث بدأت في سنوات لاحقة اتذكره جيداً. كان إبي ليفي موظفاً صغيراً في شركة الغاز ذا شارب اشقر ومجعد، وكان دائماً مايلبس صدريته وياقته المخرمة، وكان إبي ليفي يبدوا واثقا من نفسه وبوضعه بشكل معتد وبطريقة غير عادية.

أما من جهة أمي، فإن والدها كان حاخاماً ورعاً وذا صفات تتسم بالمبادرة الذاتية. وفي بيت جدي هذا كان يتم الالتزام بالطقوس الدينية بحرص شديد. أما بالنسبة لي فقد التزمت ولمدة ثلاث أوربما أربع سنوات بحضور كل الاحتفالات والمناسبات الدينية، أما بالنسبة لزوجته (أي جدتي) فهناك شك كبير حتى بين بناتها فيما اذا كانت حقا مؤمنة. في بايون بعثت

جدتي مثلاً بناتها إلى أحد الاديرة المسيحية لتلقي التعليم وذلك بسبب كونها مؤسسة تعليمية ممتازة حينذاك. وكانت ابنتها الكبيرة تستعد لدخول معهد المعلمات. أنا غير متأكد فيما اذا خالتي هذه أم أحدى خالاتي الاخريات التي ذهبت إلى أحد هذه الاديرة في وقت كان اليهود المتشددين في المقاطعات يعتقدون بأن هذه الافعال تمت بصلة للافعال الشيطانية. على العموم كانت زوجة الحاخام (أي جدتي) صاحبة افكار "واسعة"، ولكن على الرغم من ان والدايّ لم يكونا من ذوي الاعتقاد الديني إلا أنهما ظلا على قرب بالتقاليد اليهودية لطفولتهما. فعلى الرغم مثلا من أنهما لم يحتفلا بالاعياد إلا أنهما كانا يتحدثان عنها في فرسايل. أما أنا فقد أخضعت لاحد الطقوس الدينية التي تسمي بـ «برميزفساة»وذلك دون سبب يجدر ذكره سوى محاولة عدم التعدي على مشاعر جدي.

إريبون: ألم تقلقك ابداً المشاعر الدينية ؟

ليفي ستروس: اذا كنت تقصد بالدين العلاقة الشخصية بالرب فهذا لم يكن لدي ابداً.

إريبون: قمت في عام 1952 و من خلال نص كتبته بعنوان «العرق والتاريخ»[1] بترك مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية الصرفة لتضع نفسك في مستوى يمكن تسميته بالمجال السياسي وكان أن قدر لهذا المجال ان يكون ذا علاقة مباشرة بمشكلات معاصرة حينذاك؟

1) (Levi-Strauss, "Race and History", 1952.)

ليفي ستروس: لا أعتقد بأنني قد كتبت ذلك العمل لوحدي وبمبادرتي الذاتية، وإنما كنت مكلفاً للقيام به.

إريبون: كيف نشأ هذا الانتداب ؟

ليفي ستروس: قامت اليونسكو بتكليف عدد من الكتاب لكتابة عدد من الكتيبات حول مشكلة العنصرية. ميشيل ليريس كان أحدهم وأنا كنت الكاتب الآخر.

إريبون: أكدت في ذلك النص على تنوع الثقافات، وأثرت كذلك تساؤلات حول فكرة التقدم، كما ناديت أيضا بضرورة "التحالف" بين الثقافات.

ليفي ستروس: كنت أسعى بشكل عام إلى ايجاد طريقة ما لإقامة نوع من التوافق والتصالح بين مفهوم التقدم ونسبية الثقافة. ان مفهوم التقدم، في أزمنة وأماكن معينة معطاة، يتضمن ويدل على أن ثقافات معينة معطاة قد تكون في موقع متفوق أو متعالي على ثقافات أخرى والسبب قد يفهم من وراء ذلك هو أن هذه الثقافات المتفوقة قد انتجت اعمالاً لم تستطع الثقافات الاخرى انتاجها. والنسبية الثقافية، وهي إحدى ركائز الفكر الانثروبولوجي، على الاقل بين ابناء جيلي والجيل السابق من الانثروبولوجيين. بالرغم طبعاً من أن هذا المفهوم اصبح هذه الايام موضوع تحد من قبل مجموعة من المفكرين.

بالنسبة لنا كنا نناضل لإثبات عدم وجود معايير مطلقة للحكم على أن ثقافة ما أرقى أو متفوقة عن الأخرى. كنت أسعى إلى نقل مشكلة مركز

الثقل. أي أنه اذا كانت بعض الثقافات تتحرك في اوقات واماكن معينة وأخرى "لا تتحرك"، فإن هذا لا يعني كما قلت بتفوق ثقافة ما على أخرى، ولكن بسبب أن ظروفاً تاريخية وجغرافية قد أحدثت نوعاً من التعاون بين ثقافات لم تكن متكافئة ولكنها مختلفة. لا يوجد طبعاً ما يمنع حدوث هذا التطور. إن هذه الثقافات تبدأ بالحركة أما عبر مقايضة بعضها البعض أو السعي إلى معارضة بعضها. إنها تقوم بإخصاب أو تنشيط بعضها بشكل مشترك. أما في فترات او اماكن أخرى فإن الثقافات التي تظل منعزلة، كما لو كانت في عا لم مغلق خاص بها، فإنها تعاني حياة السكون.

إريبون : هذا النص اصبح من كلاسيكيات موجة معاداة العنصرية، كما أنه أصبح من بين أحدى النصوص التى يتم تدريسها في مدارس المرحلة الثانوية. هل هذا النص هو السبب وراء إعدادك لنص آخر في عام 1971، حيث قمت بتسمية هذه المرة بـ «العرق والثقافة» [2] ؟

ليفي ستروس: نتج هذا النص أيضاً عن تكليف من اليونسكو لمؤتمر هام خصص لتدشين حركة دولية للنضال ضد العنصرية.

إريبون: أنت تحدثت عما حدث في أن "هذا النص قد تسبب في فضح العنصرية وان ذلك هو الهدف المقصود"؟

ليفي ستروس: ربما يكون في هذا شئ من المغالاة. ولكنني موقن بكل تأكيد من أن النص قد احدث ضجة كبيرة، على الاقل في اليونسكو في أي

2) (Levi-Strauss, "Race and Culture", 1971.)

الاحوال. بعد مرور عشرين سنة على «العرق والتاريخ» طلب مني في اليونسكو التحدث مرة أخرى عن العنصرية ذلك لانهم ربما كانوا يعتقدون بأنني سأعيد ما قلته سابقاً.

أنا لا أود تكرار نفسي. وفوق كل شئ هناك العديد من الامور التي حدثت في تلك العشرين سنة. من بين هذه الامور على حد علمي بها انزعاج متزايد تم استثارته عن طريق استعراضات دورية لمشاعر طيبة، كما لو كانت هذه المشاعر وحدها كافية.

يبدو لي أن الامر بخلاف ذلك والسبب أولاً ان الصراعات العنصرية من الممكن ان تزداد سوءاً، وثانياً أنه تم احداث اضطراب في ذهن الجمهور حول مفهومي العنصرية ومعاداة العنصرية. وأنه بفضل اتساع هذين المفهومين بشكل غير مدروس أصبحت الناس تقوي العنصرية عوضاً عن اضعافها.

إريبون: في هذه المرة كنت تتحدث، أي في نص «العرق والتاريخ»، عن الاختلافات التي تفصل بين الثقافات والتي تجعلها متعارضة، مما يجعل حديثك هذه المرة يقف عكس مرتكزات حديثك السابق في «العرق والثقافة».

ليفي ستروس: هذا ليس صحيحاً على الاطلاق. ذلك إن الناس لم تقرأ النص السابق وربما قرأوا فقط نصفه. أحد النقاد مثلاً كان يكتب كما أظن لجريدة الحزب الشيوعي الفرنسي (L'humanite) أراد ان يثبت من خلال نقده بأنني قد قمت بتغيير موقفي وذلك من خلال عرضه لمقتطف طويل في مقتطف موجود في«**العرق والثقافة**» وذلك لتدعيم رأيه. حقيقة أن هذا المقتطف كان قد ورد اصلاً في «**العرق والتاريخ**»، وكونها تبدو مصاغة بشكل

جيد من قبل الناقد ونسبها لي فقد عدت مرة أخرى للنص للتأكد من ذلك المقتطف.

إريبون: ربما من بين أكثر الامور احداثاً للضجة في "العرق والثقافة" هي الفكرة التي تقدمت بها والتي أشارت إلى أن الثقافات تسعى إلى مجابهة بعضها.

ليفي ستروس: في الجزء الاخير من «العرق والتاريخ» قمت بالتأكيد على وجود تناقض. إن الاختلاف بين الثقافات هو الذي يجعل إلتقاءها خصباً، وبالتالي فإن هذا التفاعل يجلب عملية تجانس ذات صبغة تقدمية ومتطورة. إن الفوائد التي تجنيها الثقافات من هذه الاحتكاكات تعود إلى درجة كبيرة إلى انفصالها الكيفي، ولكن خلال مسيرة عملية التبادل التي تحدث بينها فإن هذه الانفصالات تنمحي إلى درجة الزوال. أليس هذا ما نشهده اليوم ؟ وبالمناسبة فإن الفكرة القائلة بإن الثقافات خلال تطورها تميل باتجاه الانتروبي الذي يترتب عن عملية اختلاطها، إن هذه الفكرة قد قمت بعرضها في نص اسميته أنت قبل قليل بأنه اصبح من المواقف التقليدية المعادية للعنصرية. إن هذا يسرني جداً بالطبع ولكن هذه الفكرة هي اصلاً إمتداد لخيط متصل في غوبنيو، على الرغم من ان غبنيو قد تم شجبه باعتباره أباً للعنصرية. ان هذا الكلام يفضح الاضطراب الحاصل في اذهان الناس في عصرنا الراهن. لقد أدرك غوبنيو بأنه من الممكن أن تتشكل جزر صغيرة من النظام عبر وسائل التأثير التي مشار اليها، وهذا يعد شيئاً معاصراً جداً، وهي عبارة عن علاقة متبادلة بين مختلف اطراف البيئة. قدم غوبنيو أمثله على ذلك وكان من بينها أنه رأى ان هذا النجاح المطلوب للتوازن بين الخليط القائم من الثقافات

يسهم في عملية الوقوف ضد التدهور الذي كان يرى بأنه لا يمكن إيقافه.

ماذا يمكن استنتاجه من كل ذلك، سوى القول بأنه من الملائم وربما من الامور المستحبة أن تسعى الثقافات للمحافظة على تنوعها، أو أن يتم إعادة تجديدها من خلال تنوعها. وهذا ما أشرت اليه في النص الثاني «العرق والتاريخ» وهو انه ليس على المرء سوى الموافقة على دفع ثمن ذلك، بمعنى آخر هو أن الثقافات المرتبطة بانماط حياتهاونظم القيم المعنية بها، على هذه الثقافات أن تبقى عيونها يقظة على خصوصيتها. وإن هذه الخاصية الاخيرة تعتبر عملية صحية. وليس المقصود بالصحية طبعاً كما قد يعتقد البعض بالمستوى المرضي. ان كل ثقافة تتطور عبر عملية تبادلها مع ثقافات أخرى، ولكن على كل ثقافة ان تحافظ على درجة معينة من المقاومة، وإلا سوف لن يبقى لديها ما يمكنها من المبادلة به باعتباره شيئاً يخصها وحدها. ان الانعدام أو الافراط في الاتصال بين الثقافات يشكلان كلاهما خطورة.

إريبون: كيف تفسر نجاح نصك الذي انتجته عام 1952 «العرق والثقافة» مقارنة بنصك الاخر «العرق والتاريخ» ؟

ليفي ستروس: إن النص الأول قد تم نشره ككتيب صغير: بينما الاخر كان بمثابة محاضرة ولم ينشر بشكل مستقل. إن النص الأول قد تم تقييمه كنص أرثوذكسي بينما النص الاخر لا. انا طبعاً لا أستطيع حل هذا الاشكال وأرى أنهما يشكلان كلاً واحداً. وأود ان أضيف أنني في النص الثاني «العرق والتاريخ» أردت محاولة تقديم استنتاجات حول جينات السكان، وهو كان أكثر صعوبة عند قراءته. ومازلت إلى الآن أستقبل اطفال المدارس أو يأتون

لمقابلتي أو الاتصال بي حول نص «العرق والتاريخ» ليقولوا لي: "لدينا مقالة للكتابة و لم نستطع فهم أي شئ من النص".

إريبون: ماذا سوف تعمل فيما اذا طلبت منك اليونسكو اليوم تقديم محاضرة جديدة حول نفس الموضوع ؟

ليفي ستروس: لا أعتقد أن هناك ضرراً في ذلك !

إريبون: ولكن محطات الاذاعة والصحف ما زالت تسألك عن ارشاداتك حول موضوع العنصرية وأنت ما زلت ترفض الاجابة بالكامل؟

ليفي ستروس: في هذا المجال توجد فوضى كاملة وأنا لهذا السبب أمتنع عن الاجابة لأنني أدرك مسبقاً بإنه مهما قلت سوف يساء فهمه. ولكوني أنثروبولوجي اجتماعي فأنني على قناعة كاملة بأن النظريات العنصرية هي نظريات سخيفة وفظيعه. ولكن بسبب جعل مفهوم العنصرية مفهوماً عادياً، وتطبيقه بشكل عشوائي مما أدى بالناس إلى اخلاء هذا المفهوم من محتواه. والخطورة تتمثل في احتمال بأن ينتهي الناس إلى نتيجة تتناقض مع ما كانوا يريدونه في الأصل. وعلى العموم ما هي العنصرية ؟ العنصرية مذهب محدد يمكن اجماله في نقاط أربع. أولاً: الاعتقاد بوجود علاقة تبادل بين الجينات الوراثية من جهة أولى والاستعداد الفكري وطباع اخلاقية من الجهة الثانية. ثانياً : أن هذا التراث يعتقد أن الاستعداد والطباع الذي تعتمد عليه هي شائعة بين كامل اعضاء مجموعة بشرية واحدة فقط. ثالثاً: ان هذه الجماعات التي تسمي نفسها بالمجموعات "العرقية" تقوم بتصنيفها لنفسها وللمجموعات العرقية ذات العلاقة بها على أساس نوعيه الجانب الجيني لتراثها. رابعاً: وأن

هذه الاختلافات العرقية تخول هذه "الاعراق /العرقيات" المعتقد بتفوقها لأن تقود وتستغل العرقيات الأخرى وربما إبادتها أيضاً . ان النظرية والممارسة كلتاهما لا تمتلكان مقومات الدفاع عن اطروحاتهما لعدد من الاسباب. ولاتباع بعض المؤلفين وربما أيضاً مشابهاً لما ذكروا قمت بشرح هذه الاسباب في «**العرق والثقافة**» وبحيوية شديدة مشابهة لتلك الموجودة في «**العرق والتاريخ**» . اما مشكلة العلاقات بين الثقافات فإنها تقع في مستوى آخر.

إريبون: وهل يمكن إعتبار مشاعر العداء التي يُشعر بها من جانب ثقافة معينة ضد ثقافة أخرى على أنها عنصرية بوجهة نظرك ؟

ليفي ستروس: نعم أنها كذلك خصوصاً اذا كانت ذات طابع عدائي نشط. لا يوجد ما يخول ثقافة معينة لابادة أو اضطهاد ثقافة أخرى. ان هذا الشكل من النفي لشعب آخر يجب ان يعتمد بشكل لا مناص منه على مبررات تجاوزية، منها تلك المتعلقة بالعنصرية، أو أسباب أخرى مساوية، ولكنها أيضاً هي حقيقة دائمة الوجود. وهذه الحقيقة هي أن الثقافات، حين تحترم وتقدر بعضها البعض، تشعر بدرجة أو أخرى بشئ من شعور القربى تجاه بعضها البعض. هذا معيار لسلوك انساني. إن أدانة هذا السلوك على اعتبار أنه سلوك عنصري يترتب عليه التعرض لخطر القيام بدور العدو نفسه، لأن عدداً كبيراً من السذج سيقولون لأنفسهم: "اذا كانت هذه هي العنصرية فأنا عنصري " ! أنت تعرف إلى أي درجة أنا مأخوذ، مثلا، باليابان. اذا صادف وأنا في مترو الانفاق في باريس وشاهدت زوجين أو صديقين يابانيين فأنني

أنظر اليهما باهتمام وعطف وأكون عادة على استعداد لتقديم أي خدمة لهما. هل تسمي هذه عنصرية ؟

إريبون: اذا نظرت اليهما بتعاطف فهذا ليس بعنصرية، ولكن اذا قلت لي: "أنا نظرت إليهم بكراهية"، فسيكون جوابي بنعم.

ليفي ستروس: ومع ذلك فأنا إسست ردة فعلي على الشكل الخارجي والسلوك وإيقاع اللغة، في الحياة اليومية الكل يقوم بنفس العملية، وذلك بوضع أي شخص غيرمعروف على الخارطة الجغرافية... مقدار كبير من الرياء سنكون في حاجة إليه لمحاولة حرمان هذا النوع من التقدير النسبي.

إريبون: هل توجد هناك من المظاهر الخارجية لدى البعض لكي تكون سببا لتوليد شعور بالكراهية لديك ؟

ليفي ستروس: تعني تلك الانواع من المشاعر الاثنية ؟ لا بكل تأكيد. كل انواع الجماعات الاثنية تشتمل على انواع فرعية مما يجعل بعضها جذاباً بالنسبة لنا والبعض الاخر لا. في بعض المجتمعات المحلية للهنود في البرازيل كنت أشعر مثلاً بأنني محاط بأناس على غاية في الجمال، بينما البعض الآخر منهم كانوا يبدون وكأنهم يقدمون مشهداً لإنسانية ذليلة. نساء نابيكوارا مثلا كن يظهرن لي أكثر جمالاً من رجالها، وسوف يختلف الامر مع مجموعة أخرى من الهنود كالبورورو. إن قيامنا بإصدار هذه الاحكام يعني تطبيقنا لقوانين ثقافتنا على الآخرين، وفي هذه الظروف ستعد القوانين الخاصة وبالناس المعنيين بإصدار هذه الاحكام هي أكثر القوانين صحة. وبنفس الطريقة، فأنني أنتمي إلى ثقافة لديها أسلوب حياة مميز ونظام قيم

خاص بها، وبالتالي فإن ثقافات عديدة ومختلفة لا تجذبني بشكل آلي.

إريبون: يعني انك لا تميل اليهم ؟

ليفي ستروس: هذا القول فيه مغالاة كبيرة، اذا قمت بدراسة هذه الثقافات باعتباري انثروبولوجي فإنني سأودي ذلك بكل موضوعية وبكل ما يمكنني من التعاطف. وهذا لايمنع بطبيعة الحال من القول بأن ثمة ثقافات تستطيع الانسجام بسهولة أقل مع الثقافات أكثر من إمكانية إنسجامها مع ثقافتي.

إريبون: لقد قمت بالتدريس، كذلك بالكتابة، كيف كنت تنظم يومك ؟

ليفي ستروس: كنت أذهب إلى المكتبة العامة في نيويورك كل صباح، وما أعلمه من معارف تخص الانثروبولوجيا الاجتماعية إنما يعود فضلها إلى تلك السنوات. كنت أصل إلى المكتبة حال ساعة افتتاحها في الصباح و لم أكن اغادرها إلا عصرا، أو في الواحدة ظهراً حيث كنت اتناول وجبة الغداء في مطعم صغير ثم أعود إلى البيت للكتابة.

إريبون: هل كانت المكتبة في نيويورك مكاناً مثيراً ؟

ليفي ستروس: كان يتردد على المكتبة عدد كبير من الناس، ولكن عدد المترددين من الجامعةعليها قليل كانوا يفضلون مكتبة كولومبيا على نيويورك. أنا كنت أفضل مكتبة نيويورك لأنها كانت تقع في شارع 42 وهو مكان قريب للمكان الذي كنت أقمت فيه، المكان كان له حضور كبير، مثل المؤسسات النيويوركية القديمة فإن المكان كان له حضور كبير، كانت المكتبة مكاناً صغيراً ولكنها كانت أيضاً مليئة بالجاذبية والسحر.

إريبون: وهل كان للمكتبة مقتنيات كبيرة من الكتب في مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية ؟

ليفي ستروس: كانت للمكتبة مقتنيات وفيرة، فعلى الرغم من أن المكتبة كانت مصممة للثقافة العامة إلا أنها كانت غنية في مقتنياتها من الكتب فكانت المكتبة تحرص على ان تكون متتبعة لآخر الاصدارات والنشر. استطعت في هذه المكتبة الحصول على معظم المصادر التي كنت في حاجة إليها لكتابة «**البنى الاولية للقرابة**».[3]

إريبون: كان هناك اعتراض دائم يوجه إليك وهو أنك قرأت العديد من الكتب ولكنك في المقابل قمت بأعمال حقلية تعد في الواقع قليلة.

ليفي ستروس: الظروف هي التي قررت ذلك. مثلاً، لو كنت قد حصلت على تصريح لزيارة البرازيل عام 1940 لاستطعت العودة إلى نفس المواقع التي قمت فيها برحلاتي العلمية الاولي، وبالتالي تمكنت على الاقل من القيام بأعمال حقلية أخرى. ولو لم تكن هناك الحرب لكنت قد تمكنت من الدخول في مشروع بحث جديد. المصير المحتوم الذي أخذني إلى الولايات المتحدة وجعلني بالتالي غير قادر على القيام برحلات علمية جديدة، وكل ذلك طبعا بسبب إفتقاد مصادر التمويل والظروف العالمية. ولكن تعويضاً عن ذلك كان لدي كل الحرية للقيام بأعمال نظرية، لقد وفرت لي امكانيات استطيع القول أنها كانت غير محدودة. أدركت كذلك ان المادة العلمية في العشرين أو الثلاثين سنة الماضية لوجودي في نيويورك بنسبة كبيرة جداً،

3) (Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, 1949.)

ولكنها كانت على مستوى من سوء التنظيم لدرجة أنه لم يكن واضحاً كيف يمكن الاستفادة من هذه المادة بحيث يكون لها معنى. بدا لي حينها إنه من الضروري القاء الضوء على ما أوصلتنا إليه هذه الكتل من المخطوطات الاثنوغرافية. وعلى أي حال ما هو المانع من عدم الاعتراف ؟ لقد اكتشفت بسرعة بأنني أميل إلى الدراسة أكثر من الميل إلى العمل الحقلي. وبدون أدنى رغبة في التقليل من قدر العمل الحقلي أو المرأة وإنما على العكس من ذلك. إريد القول بإن العمل الحقلي هو أميل إلى أن يكون، وبشكل قليل نسبيا، إلي "عمل النساء". وربما يكون هذا السبب الأصيل وراء سر نجاحهن الفائق فيه، أما من ناحيتي فأنني أفتقد العناية والصبر .

إريبون: من الواضح أنه وعلى الرغم من خطورة ما أشرنا اليه قبل قليل إلا إنك استمتعت كثيراً بتجربة القيام بالاعمال الحقلية.

ليفي ستروس: نعم. فعلا كنت استمتع بتلك الاعمال الحقلية، ولكن تلك كانت رحلاتي العلمية الأولى. أنا لست على يقين الآن فيما لو كانت هناك فرصة للقيام بأعمال حقلية من أنني لن أمر بتجربة سخط متزايد على حساب التناقض بين اوقاتي المقيدة وتلك الضائعة. وعندما يحدث ذلك لي تزداد الامور سوءاً. قبل بضعة أيام بعث لي أحدهم من كندا ومن باب الفضول إستبيانات وإستمارات وغيرها من الامور المشابهة وذلك من أجل ملئها كتابياً وفي عدة نسخ، وكل ذلك أمام "فرقة" (هذا هو المسمى الرسمي لهم) من الهنود في كولومبيا البريطانية حتى تصرح لك هذه الفرقة بالمجئ وبالتالي العمل بينهم كأنثروبولوجي. فهم لن يسردوا لك أي أسطورة قبل ان يستلم

الاخباري منهم تأكيداً كتابياً بأن له حق الملكية الادبية للأسطورة و كامل تبعاتها القانونية، وما علينا نحن الانثروبولوجيين سوى أن نقر بهذه البيروقراطية الحشرية. هذا الذوق من الروتينية ما هو إلا نموذج كارتوني لممارستنا نحن . إن هذه الاجراءات على العموم تكفي لكي تزيل النداء القديم للعمل الحقلي.

إريبون : هل شعرت أيضاً بما وصفه مالينوفسكي في يومياته من بعض مشاعر الازعاج وحتى القرف أثناء العمل الحقلي ؟

ليفي ستروس: نعم. إلى درجة كبيرة. كان الانثروبولوجيون الاجتماعيون ساخطين بشكل زائف عندما نشرت هذه اليوميات وادعوا أنها تتناقض مع اعمال مالينوفسكي المنشورة. لكن من منا لم يمر عبر تلك اللحظات الكئيبة؟ وشخص مثل إلفرد ميتروكس الذي يعد ممن أنجزوا العديد من الاعمال الحقلية، تحدث عن هذه المشاعر طواعية. عليك أن تدرك بإن قيامنا بإضاعة إسبوعين بين مجموعة من السكان الاصليين دون التمكن من النجاح في الحصول على أي شئ يذكر من هذه المجموعة المحيطة بنا من الناس يجلب الشعور بالتعاسة. وقد يكون السبب وراء هذه السلبية هو كونهم لا يطيقون وغير مستعدين لإحتماله. أعتقد أن من الطبيعي ان يقوم هذا الفرد بكراهيتهم.

إريبون : هل مررت بمثل تلك التجربة ؟

ليفي ستروس: في مناطق السافانا القاحلة في وسط البرازيل، كنت أشعر مراراً أنني كنت أضيع حياتي في شيء من الفوضى ! للعودة لما ذكرت أنت

قبل قليل، وبدون مقارنة نفسي بمالينوفسكي، أستطيع القول أنني قد قمت بأعمال حقلية أكثر مما يذكره نقادي. على أية حال يكفي أن نعلم ومنهم أولاً ما هو العمل الحقلي ؟ إنها حالة لا يمكن الاستغناء عنها للوصول إلي إصدار الحكم السليم وهذا مبني أيضا على إستخدام أعمال قام بها الآخرون. دعنا نقول ان تجربتي في العمل الحقلي تمثل مايطلق عليه المحللون النفسيون تعليمي (didactic)، ولكنني مع ذلك استطعت وفي نفس الوقت اكتشاف اشياء مختلفة وذكر حقائق جديدة.

إريبون : يشتمل كل مجلد من مؤلفك «الميثولوجيا» (4) على عدة مئات من الصفحات، في المجلد الاخير منها «الانسان العاري» (5) كنت تحاول النظر للعمل ككل وكأنه عمل متجانس.

ليفي ستروس: على الرغم من الاحتياطات التي بذلتها خلال كتابة المجلد الثالث من «الميثولوجيا» إلا أنني كنت اخاطب نفسي قائلاً: " أنني لن أنتهي أبداً من هذا المجلد". ذلك لأنني كنت أعتقد بأن هناك حاجة لعدة مجلدات أخرى. أتخذت بعد ذلك قراراً بالشروع في مجلد آخر اضافي وهكذا ولد المجلد الرابع، ورأيت بأهمية أن يشتمل هذا المجلد على كل ما كنت إريد الحديث عنه سواء عن طريق التلميح أو الحديث المباشر وذلك من أجل الدفع للقيام بمشروع بحث مستقبلي. ذلك كان هو السبب وراء ضخامة هذا

4) راجع مجلدات ليفي ستراوس في الميثولوجيا حسب تسلسل صدورها:
(Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, 1964; *From Honey to Ashes*, 1966; *The Origin of Table Manners*, 1968; *The Naked Man*, 1971.)

5) (Levi-Strauss, *The Naked Man*, 1971.)

المجلد مقارنة بالمجلدات الاخرى، وكذلك أيضا على إشتماله على بنية كانت أكثر تعقيداً. في الواقع أحتوى المجلد على مواد كانت معدة في الاصل ربما لكتابين أو ثلاثة.

إريبون: هل كانت تراودك الخشية من فشل مغامرتك ؟

ليفي ستروس: تذكرت فيرديناان دي سوسور وعمله عن النبلانجن "Nibelugen". لقد وهب سوسور جزءاً من حياته ربما الجزء الاكبر من أجل الكشف عن ذلك الخليط من الاساطير والخرافات والتاريخ، ففي مكتبة جنيف ما زالت توجد مائة وربما أكثر من الدفاتر التي تحتوي على مخطوطات يدوية وتمارين كتابية لسوسور والتي حصلت على نسخ منها بالمايكروفلم لدراستها. قراءة مخطوطات سوسور جعلتني أصاب بالدهشة لتلك الافكار التي كانت تحتوي عليها مثل تلك المخطوطات. إلى جانب طبعاً الدرس الذي تعلمته. أصبح مشروع البحث ينمو ويتعقد أكثر فأكثر، وأصبحت هناك دروب طرق جديدة قام البحث بفتحها لي، ولكن سوسور مات دون ان يتمكن من نشر أي شئ من هذا العمل العظيم. لقد وجدت نفس معرّضاً لإتخاذ قرارٍ بالهرب من مواجهة هذا المصير. لولا ذلك لأصبح مشروعي مثل مشروع سوسور، أي مواجهة مصير عدم إنهائه.

إريبون : يبدو ان مهمتك الأولى خلال عملك في هذه الاساطير هي إعداد خلاصات عنها. أعتقد ان الاساطير نفسها كانت أطول و أكثر تنوعاً من تلك الترجمة التي قدمتها عنها.

ليفي ستروس: أعتقد أنني أُنبتُ عن ذلك بطريقة غير عادلة. وأعتقد أن

التفاصيل التي كنت أقوم بتأجيلها ثم عرضها من الخلاصة النهائية، كنت أقوم أصلا بإعادة دمجها لاحقاً خلال قيامي بعملية التحليل. كان على ان امكّن القارئ الجاهل جداً بهذه الاساطير، والذي تعد أمريكا بالنسبة له عالماً مجهولاً، من أن يبدأ بالحصول على رؤية متكاملة لكل أسطورة على حدة أو لمجموعة من الاساطير على حده. كان تحليلي يقوم في الوقت نفسه بالقاء الضوء على دور هذه الاساطير وحاجاتها. كنت أسعى أيضا لإرغام القارئ على المرور على كل التفاصيل دون أي استبعاد لها.

إريبون : أن الاساطير التي عرضتها تشكل فعلا قصصاً مدهشة ونصوصاً أدبية حقيقية، إذاً لابد و أن تكون تجربة الإنغماس في هذا الأدب شكلت بالنسبة لك متعة عظيمة.

ليفي ستروس: نعم أنها قصص رائعة وغالباً ما تكون عاطفية، ولكن من الضروري أيضاً ان يكون الاخباري لهذه القصص راوياً جيداً والمشكلة أن الامر لا يتوفر طبعاً في كل قصة من القصص. أبتدأت العمل في الاساطير في عام 1950 وأنتهيت من كتابة «الميثولوجيا» في عام 1970. خلال عشرين عاماً كنت استيقظ فجراً مخموراً بالاساطير، حقيقة كنت أعيش في عالم آخر.لقد أشبعتني الاساطير. كان يوجد الكثير الذي يتطلب الانهماك فيه مقارنة بما تم إنجازه. عندما كان أحدهم يخبرني بأن الاسطورة الفلانية لدى الشعب الفلاني توجد بصيغة محورة عند شعب مجاور كان يتحتم علي أن أراجع كل الادبيات الاثنوجرافية الصادرة حول هذا الشعب حتى اتمكن من تحديد بيئة ذلك الشعب، تقنياته، تاريخه، وتنظيمه الاجتماعي. بمعنى آخر

كان يجب على ان انظر في كل العوامل التي لها علاقة بتلك التحويرات التي تمت للاسطورة. كنت أعيش مع تلك الشعوب واساطيرها كما لو كنت في قصة خيالية.

إريبون: هل تعتبر تلك الحالة على إنها تجربة جمالية ؟

ليفي ستروس: كانت تجربة جمالية ومثيرة أيضاً، والسبب يعود إلى كون هذه الاساطير تبدو في الوهلة الأولى وكأنها أحجية. إن هذه الاساطير تحكي قصصاً دون ان يكون لها رأس أو ذيل ومليئة بحوادث سخيفة، ولكن كان على "تفقيس" الاساطير في أيام و أسابيع وأحياناً لمدة شهور قبل ان تنطلق شرارة ما فجأة وبشكل متعذر تفسيره ، ولتكشف أمامي كماً من التفاصيل في الاسطورة المعنية. كنت أدرك تحولاً يحتوي على شيء من التفاصيل بشكل يصعب تفسيرها في أسطورة أخرى. وبهذا الشكل المناسب كان يتم تجميعها كوحدة واحدة. التفاصيل في ذاتها لا تسعف على الوصول إلي أي معنى، وأنما في علاقتها المفصلية يمكن الكشف عن جلاء معاني الاسطورة.

إريبون: عناوين مجلداتك الاربعة من كتاب «الميثولوجيا»: «النّيء والمطهي»، «من العسل إلى الرماد»، «أصل آداب المائدة» و «الانسان العاري(6) جميعها تحكي الكثير عن مشروعك كوحدة متكاملة، أي أنها تعرض الانتقال من الطبيعة (nature) إلى الثقافة (culture) .

ليفي ستروس: هذا يتطلب الرجوع إلى الوراء قليلاً، أي إلى نقطة البداية، ذلك إن علاقة العاري بالثقافة هو مسارٌ لعلاقة النّيء بالطبيعة. إن الكلمة الأولى في عنوان المجلد الاول «النّيء والمطهي» والكلمة الاخيرة من المجلد الرابع

«الانسان العاري» تجيب بعضها البعض. أنها شبيهة برحلتي التي إبتدأت من امريكا الجنوبية ثم راحت تتقدم تدريجياً إلى الاجزاء القصية الشمالية من امريكا الشمالية، ثم لتعود الرحلة مرة أخرى لتلتقي بنقطة الانطلاقة الأولى.

إريبون: عندما سميت عنوان المجلد الأول من «الميثولوجيا» بـ «النّئ والمطهي» هل فكرت بعدها بتسمية المجلد الأخير بـ «الانسان العاري» ؟

ليفي ستروس: لم يكن لدي هذا النوع من الرؤية الواضحة، ولكن كنت أعرف بشكل عام الطريق الذي كنت سأسلكه. البدء مع اساطير تتحدث عن إكتشاف أو إبتكار أساليب طهي الأكل، بمعني آخر كانت هي المعيار للعبور من الطبيعة إلى الثقافة. مدفوعاً بالمنطق الداخلي للأساطير وبتجربة الاقتراب نحوها أكثر فأكثر، أنتهيت بالتالي إلى اساطير يكون فيها الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة لا يتجاوز أكثر من ذلك الذي بين النّئ والمطهي. ولكن بين رفض أو قبول المبادلة الاقتصادية، أي بمعنى آخر هو قبول أو رفض الحياة الاجتماعية التي تتجاوز ما وراء حدود الجماعة. أنه حتى في الاسواق المؤقتة والدائمة حيث يلتقي أناس، ربما يعدون أعداءً لبعضهم البعض، بشكل دوري لتبادل مواد غذائية ومنتجاتهم الصناعية، حتى هؤلاء الناس يستطيعون إنجاز هذه المبادلة في ظروف مسهبة من الحياة الاجتماعية. إن قيام المعنيين من شعوب هذه الاساطير بمقارنة التحول الأول الذي فرضته الثقافة على الطبيعة، إنما يتم ذلك من خلال تشبهها بعملية طهي الطعام، أي

6) (Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, 1964; *From Honey to Ashes*, 1966; *The Origin of Table Manners*, 1968; *The Naked Man*, 1971.)

تحويل النّيئ إلى مطهي.

إريبون: في نفس الوقت الذي يبدو في مجلداتك «الميثولوجيا» إنك تشق طريقك من المركز، إلا مجلداتك شيدت جغرافيا بالاتجاه التصاعدي، أي الصعود من امريكا الجنوبية إلى امريكا الشمالية.

ليفي ستروس: أنه في الشمال الغربي في امريكا الشمالية، أي من أورغن إلى كولومبيا البريطانية، حيث الاساطير تسير بالاتجاه الذي أوضحت معالمه، أي على حساب التطور الاستثنائي للمبادلات التجارية بين القبائل. لذلك فإن هذا يمكن إعتباره على، وجه التحديد، كما لو أنه نهاية المطاف لجدالي ومناقشتي حول تلك الاساطير في امريكا الجنوبية، كتلك التي بدأت العمل معها، وأن كانت طبعاً محورة بشكل طفيف جداً. لذا يمكن القول بإن العقدة قد تم ربطها مع نصف الكرة الأرضية (الجنوب والشمال).

إريبون: كما تتذكر، ان نقطة البداية بالنسبة لك كانت اسطورة من البرورو، وهي عن الطير الذي يبني العش. كيف يمكن اختيار "اسطورة مرجعية" لكي يتم بواسطتها ربط بقية الاساطير بسلسلة واحدة؟

ليفي ستروس: لقد أقمت في أحدى قرى البرورو خلال رحلتي العلمية الأولى، وكان إهتمامي موجهاً بالدرجة الأولى آنذاك نحو التنظيم الاجتماعي وذلك ضمن إطار إهتمامي بالدراسات الدينية في الدائرة الخامسة من جامعة السوربون في باريس. خلالها بدأت أهتم أيضاً بالميثولوجيا كعلم كانت البعثات التبشيرية الساليسنية كانت مهمتي من خلالها تجميع الاساطير منذ حوالي نصف قرن.

إريبون: هل هذا يدل على ان خيارك كان بمجمله إعتباطياً ؟

ليفي ستروس: نعم، في البداية كان كذلك. كما كنت أتحدث لك عن التاريخ سابقاً اليوم أيضا أستطيع تفسير خياري إسترجاعياً وتبريره كذلك، ولكن عندما أتخذت خياري كان ذلك يعود طبعاً لأسباب عرضية.

إريبون: نظرياً على الاقل، يمكن القول انه كان من الممكن ان تكون قد شرعت العمل في أسطورة أخرى ومع مجموعة بشرية أخرى أيضاً ؟

ليفي ستروس: نعم بالفعل، ولكن في أن تربة الاساطير دائرية الطابع، لذا فان سبباً آخر سيكون هو الذي اعادني ثانية إلى نفس نقطة الارتكاز. ولكني استطعت أن أفهم بعد ذلك بان لهذه الاسطورة موقعاً استراتيجياً ضمن مجموعة الاساطير الأميرندينة. فهي تتمفصل بين نظامين يخصان على وجه التحديد المحاور العمودية والأفقية، بعبارة أخرى بين المرتفع والمنخفض من جهة واحدة، والارض، الجنة، الطبيعة، وما وراء الطبيعة، ومن الجهة الاخرى بين القريب والبعيد، وبين أبناء الوطن والغرباء، وهكذا.

إريبون: في «الميثولوجيا» كنت تتبع مساراً جغرافياً، ولكن في نفس الوقت كنت تسير باتجاه تعقيد التحليل.

ليفي ستروس: هذا صحيح. فالمجلدات الاربعة تسير في حركة مزدوجة. في المكان الاول هناك البُعد الجغرافي. مثلاً في **«النيئ والمطهي»** كان التحليل ملتزماً بامريكا الجنوبية وبالدرجة الأولى بوسط وشرق البرازيل. اما مجلد **«من العسل إلى الرماد»** فهو يوسع مجال البحث إلى الجنوب والشمال ولكن مجال

البحث لم يزل محصوراً جغرافيا في أمريكا الجنوبية. أما في مجلد **«أصل ادآب المائدة»** فان التحليل يبدأ مرة أخرى بأسطورة من أمريكا الجنوبية، وإن كانت تميل أكثر إلى شمال أمريكا، ولكنها لتلتقي بنفس المشكلة وبإمكانيات من الاستعارة المختلفة والتي هي موضحة بشكل أفضل بأساطير من امريكا الشمالية . إن العبور من قارة واحدة إلى قارة أخرى مهم جداً وهذا المجلد بالذات يقف بين القارتين. أما المجلد الرابع **«الانسان العاري»** فهو بمجمله ينتمي إلى امريكا الشمالية. فهذا المجلد يقوم باصطحاب القارئ إلى أبعد نقطة ممكنة، وبسبب هذا التناقض العجيب الذي أردت ان أخذ بأهميته: إن بين أقصي أطراف العالم الجديد من الناحية الجغرافية توجد التشابهات العجيبة بين الاساطير بشكل جلي لا مثيل له. أما الحركة الاخرى التي تتحدث عنها فهي حركة منطقية. إذ ان الاساطير التي عرضتها بشكل متتالي ما هي إلا أساليب لمعالجة مشكلات ذات خاصية نمو معقدة. ففي تلك الاساطير التي تمت مناقشتها في المجلد الاول يتضح أنها كانت تستخدم وتوظف المتضادات بين الصفات المدركة: أي مثلاِ بين النئ والمطهي وبين الطازج والعفن وبين الجاف والرطب، وهكذا. أما في المجلد الثاني فإن المتضادات تترك بشكل تدريجي الطريق لمتضادات أخرى لا تنمو باتجاه صفات ذات طابع منطقي ولكن باتجاه منطق معين في الاشكال: مثلا بين الخاوي والممتلئ وبين الحاوية والمحتوي. وبين الداخلي والخارجي، وهكذا. اما المجلد الثالث **«أصل ادآب المائدة»** فقد أنجز خطوة حاسمة، فهو يعالج أساطير عوضاً عن مصطلحات متعارضة تعارض الاساليب المتعاكسة. أي تلك الاساليب التي بموجبها اصبحت هذه المصطلحات تعارض بعضها

البعض. وهذه الاساطير تطرح التساؤل التالي: كيف تؤدي عملية العبور من حالة إلى اخري وظيفتها ؟ الاساطير التي تسرد رحلة بواسطة قارب منحوت من الخشب تشكل أهمية إستراتيجية في الكتاب لأنها توضح هذا النوع من الاشكالية بشكل عجيب. فما أن تبدأ الرحلة وتتقدم حتي يصبح القريب بعيداً، والبعيد يصبح قريباً. وعندما تصل إلى محطتها الاخيرة تنقلب القيم الأولية للمصطلحين. ولأن الرحلة قد استغرقت زمناً لذلك فان مقولة الزمن قد تم إدراجها في الفكر الاسطوري كوسيلة ضرورية لكشف علاقات تقع بين علاقات أخرى كانت قد أعطيت مساحة من قبل. هذا يعني ان بعداً جديداً تداخل قد تحابك مع البعد الاسطوري، مع ما يترتب عن ذلك من نتائج تتضمن التطور الحاصل في الشكل والنوع الذي تبدو عليه الاسطورة. وهذا يوضح أيضاً أن الفكر الاسطوري لديه المقدرة على التجريد بشكل ضمني خاصة عندما يشتمل على مصطلحات حسية. أما المصطلحات التي تستهل بها الاساطير والتي تبدو وكأنها صوّرا حسية عادة ما تكون مستمدة في الاصل من تجربة حسية.

إريبون: لقد قمت في هذا العمل بالكشف عن الفكر المنطقي و الذي عرفته وحددت مفهومك له في في أحد اعمالك، أي في «الفكر البري». وفي إستطراد قصير في كتابك الاخر «من العسل إلى الرماد» كنت تتساءل عن السبب وراء عدم تأثير هذا النوع من الناس الذين يمتلكون هذه المقدرة على التفكير المنطقي المجرد، وعلى عملية العبور إلى التفكير العلمي والفلسفي وبالتالي أخذ مكانتهم بين حضارات العصور القديمة.

ليفي ستروس: أنا لا أعرف الاجابة. ربما هناك ضرورة يجب تواجدها حتى يقوم التفكير بعملية التحول ذاتها، أي بأن تتحول المجتمعات ذاتها إلى نمط آخر.

إريبون : يبدو إذن أن هناك شيئاً من الصحة فيما يقول به فيرنانت، وذلك عندما يعلل إنتقال الاغريق من التفكير العقلاني إلى سيادة نمط من التنظيم السياسي الذي كان سائداً في المدن حينذاك.

ليفي ستروس: نعم، واخرون ايضاً وجدوا أن التفكير القانوني يوفر الإلحاح اللازم لعملية التقدم والقوة الكافية، باعتباره، أي التفكير القانوني، شرطا سابقا لظهور التفكير العلمي. إن هذا النوع من التفسيرات تبدو قربية من بعضها تماماً.

إريبون : ان رحلتك في «الميثولوجيا» تنتهي بكتاب «الانسان العاري» و يفصل عنوانه «الاسطورة المفردة». هل تعني ان جميع الاساطير التي تم تفسيرها في المجلدات الاربعة ما هي في الحقيقة الا تنويعات على أسطورة واحدة ؟

ليفي ستروس: التنوعات موجودة في موضوع واحد وكبير على الاقل. فالانتقال من الطبيعة إلى الثقافة يجب إيعازه للتفجير الحاسم والنهائي لعملية الاتصال بين العالم المقدس والعالم الدنيوي. وهي لهذا السبب تعد بمثابةالمشكلات الانسانية التي تركز عليها هذه الأساطير.

المراجع العربية

إيفانز بريتشارد، إدوارد، **الانثروبولوجيا الاجتماعية**، (ترجمة أحمد أبو زيد)، الاسكندرية، منشأة المعارف، 1960.

ـــــــــــــــ، **الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسيين**، (ترجمة حسن قبيسي)، بيروت، دار الحداثة، 1986.

أحمد أبوزيد ، **البناء الاجتماعي : المفهومات (الجزء الاول)**، الاسكندرية، الدار القومية للطباعة والنشر ، 1965.

ـــــــــــــــ ، **البناء الاجتماعي : الانساق (الجزء الثاني)**، الاسكندرية ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، 1967.

ـــــــــــــــ، **دراسة أنثروبولوجية في المجتمع الليبي** ، الاسكندرية ، مطبعة دار الثقافة ، 1963.

ـــــــــــــــ، **دراسة أنثروبولوجية في أحدى قرى الصعيد المصري** ، المجلة الجنائية ، المجلد 6، العدد ، 3 ، 1963.

السيد أحمد حامد ، **النوبة الجديدة : دراسة في الانثروبولوجيا الاجتماعية** ، الاسكندرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1973.

حسين فهيم ، **قصة الانثروبولوجيا : فصول في تاريخ علم الانسان** ، (سلسلة عالم المعرفة)، الكويت ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، 1986.

زكريا إبراهيم ، **مشكلة البنية** ، القاهرة ، مكتبة مصر ، 1975.

شاكر مصطفي سليم ، **الجبايش : دراسة أنثروبولوجية لقرية في أهوار العراق** ، بغداد، جامعة بغداد ، 1970.

__________، **المدخل إلى الانثروبولوجيا** ، بغداد، مكتبة العاني ، 1975.

عبدالله عبدالرحمن يتيم ، **علاقة العاري بالثقافة : حوار مع كلود ليفي ستروس**، كلمات (البحرين) ،العدد 7 , 1992.

__________، **"الانثروبولوجيا تعاني غربة عالميا ما بالك بها في البلاد العربية: حوار مع الدكتور عبدالله يتيم"** ، مجلة البحرين الثقافية (البحرين)، العدد الخامس ، يوليو 1995.

__________، **نظرية القرابة عند كلود ليفي ستروس : قراءة في الانثروبولوجيا المعاصرة** ، مجلة العلوم الاجتماعية (الكويت) ، العدد 2 ، صيف 1996.

__________ ، **الفكر الانثروبولوجي لكلود ليفي ستروس: بين ظروف إنتاجه وأشكال تلقيه** ، عالم الفكر (الكويت) ، المجلد الخامس والعشرون ، العدد الاول ، يوليو/سبتمبر ، 1996.

عـليـاء شـكـري ، بعض مـلامح التغير الاجتماعي الثقافي في الوطن العربي : دراسات ميدانية لثقافة بعض المجتمعات المحلية في المملكــة العربية السعودية، القاهرة ، دار الكتاب للتوزيع ، 1986.

عباس أحمد ، دينكا أعالي النيل : النظم الاجتماعية والتغيرات المرافقة للمد العربي ، دبى ، دار القلم ، 1986.

عبدالرزاق الداوي ، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر ، ليفي ستروس ، ميشيل فوكو ، بيروت ، دار الطليعة ، 1992.

فاروق إسماعيل ، الانثروبولوجيا الثقافية ، الجزء الاول والثاني ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1980.

ــــــــــــــ، إثنوغرافيا الانقسنا ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1980.

ــــــــــــــ، الانثروبولوجيا الاجتماعية : دراسة في النظم الاجتماعية لشعب كارني في كردفان، الاسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 1987.

فؤاد زكريا ، الجذور الفلسفية للبنائية ، حوليات كلية الاداب ، جامعة الكويت ، العدد الاول ، 1980.

فؤاد خوري ، مذاهب الانثروبولوجيا وعبقرية إبن خلدون ، لندن ، دار الساقي ، 1992.

كـلـود لـيـفـي ستروس ، الانثروبولوجـيـا البـنيوية : الجزء الاول ، (ترجمة

مصطفي صالح) ، دمشق ، دار وزارة الثقافة والارشاد القومي ، 1977.

ـــــــــــــــ، **الانثروبولوجيا البنيوية : الجزء الثاني** ، (ترجمة مصطفي صالح) ، دمشق ، دار وزارة الثقافة والارشاد القومي ، 1983.

ـــــــــــــــ ، **العرق والتاريخ** ، (ترجمة سليم حداد) ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، 1983 .

ـــــــــــــــ، **الاسطورة والمعني** ، (ترجمة شكر عبدالحميد) ، بغداد ، دار الشئون الثقافية العامة ، 1986.

ـــــــــــــــ ، **الفكر البري** ، (ترجمة نظير جاهل) ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،1987.

ـــــــــــــــ ، **الاناسة البنيانية :الجزء الثاني**، (ترجمة حسن قبيسي) ، بيروت ، مركز الانماء العربي، 1990.

ـــــــــــــــ، **الاناسة البنيانية :الجزء الاول** ، (ترجمة حسن قبيسي) ، بيروت ، المركز الثقافي العربي، 1995.

محمد عبدة محجوب ، **الهجرة والتغير البنائي في الكويت : دراسة في الانثروبولوجيا الاجتماعية**،الكويت ، وكالة المطبوعات ، 1970.

ـــــــــــــــ، **مقدمة في الانثروبولوجيا** ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1980.

ـــــــــــــــ، **الانثروبولوجيا السياسة** ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1981.

محمد سليمان الحداد ومحمد يوسف النجار ، **مقدمة في علم الانسان** ، الكويت ، المطبعة الدولية ، 1987.

محمد حسن غامري ، **مقدمة في الانثروبولوجيا العامة** ، الاسكندرية ، المكتب العربي الحديث ، 1989.

محمد الجوهري ، **الانثروبولوجيا : أسس نظرية وتطبيقات عملية**. القاهرة ، دار المعارف ، 1983.

نبيل صبحي حنا ، **جماعات الغجر مع إشارة لغجر مصر والبلاد العربية**، القاهرة ، دار المعارف ، 1980.

يوسف فضل حسن ، **الشلوخ : أصلها ، ووظيفتها في سودان النيل**، الخرطوم، دار جامعة الخرطوم ، 1986.

References Cited

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

Abu-Zahra, Nadia. 1982. *Sidi Ameur: A Tunisian Village*. London: Ithaca.

Altorki, Soraya. 1988. *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite*. NY: Columbia University Press.

Althusser, Louis. 1968. *Reading Capital*. New York: Pantheon Books.

Antoun, Richard. 1971. *Arab Village: A Social Structural Study of a Transjordanian* Peasant Community. Bloomington: Indiana University Press.

Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination : Four Essays*. Edited by Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.

Barth, Fredrik. 1966. "Models of Social Organization". *Royal Anthropological Institute Occasional Papers*, No. 23. London: Royal Anthropological Institute.

______________.1967. "On the Study of Social Change". *American Anthropologist*. 69, 661-669.

Bloch, Maurice. 1977. *Marxist Analysis and Social Anthropology*. London: Maloby Press.

______________. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Marina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boas, Franz. 1909. *The Kwakiut of Vancouver Island*. New York.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____________.1979. *Algeria 1960.* Cambridge: Cambridge University Press.

Boon, James A.1972. *From Symbolism to Structuralism:Levi-Strauss and Literary* Tradition. Oxford:Oxford University Press.

_____________.1982. *Other Tribes, Other Scribes: Symbolism Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts.* Cambridge:Cambridge University Press.

_____________. 1985. "Claude Levi-Strauss". In Q. Skinner (ed.) *The Return of Grand Theory in the Human Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press.

Clifford, James and George E. Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.

_____________. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-CenturyEthnography, Literature, and Art.* Cambridge: Harvard University Press.

Cohen, Anthony P. 1992. "Post-Fieldwork Fieldwork". *Journal of Anthropological Research.* 48, 339-353.

_____________. 1993. "Self and Other in the Tradition of British Anthropology". *Anthropological Journal on European Cultures.* Vol. 1, No 1& 2.

Douglas, Mary. 1963. *The Lele of the Kasai.* Oxford: Oxford University Press.

_____________. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.* London: Routledge & Kegan Paul.

_____________. 1975. Implicit Meanings: Essays in Anthropology. London and New York. Routledge.

Dumont, Louis. 1957. "Hierarchy and Marriage Alliance in South India Kinship". *(Royal Anthropological Institute Occasional Papers*, No. 12). London: Royal Anthropological Institute.

______________. 1964. "Marriage in India, the Present State of the Question: Postscript to Part I. Part II: Marriage and Status; Nayar and Newar". *Contribution to Indian Sociology. 7, 77-98.*

______________. 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Chicago: University Chicago Press.

______________. 1986. *A South Indian Subcaste: Social Organization and Religion of the Pramalai Kallar.* Delhi: Oxford University Press.

Durkheim, Emile & Marcel Mauss. 1903. *Primitive Classification.* Chicago: University of Chicago Press.

______________. 1912. *The Elementary Forms of the Religious Life.* New York: Free Press.

El-Zein, Abdulhamed. 1977. "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam". *Annual Review of Anthropology.* Vol. 6, 227-54.

Eickelman, Dale. F. 1976. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Centre.* Austin Texas University Press.

______________. 1981.*The Middle East: An Anthropological Approach.* Englewood Cliffs & New Jersey: Prentice-Hall.

Eickelman, Christine. 1984. Women and Community in Oman. New York & London: New York University Press.

Evans-Pritchard, Edward. E. 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* Oxford: Oxford University Press.

_____________. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica. Oxford:* The Clarendon Press.

_____________. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.

_____________. 1962. *Essays in Social Anthropology.* London: Faber and Faber.

_____________. 1976 *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande.* Oxford: Oxford University Press.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes* its Object. New York: Colombia University Press.

Fahim, Hussein (ed.). 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries.* Durham, N. C.: Carolina Academic Press.

_____________. 1983. *Egyptian Nubians.* Salt Lake City: University of Utah Press.

Fernea, Robert. A. 1970. *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority Among the El-Shabana of Southern Iraq.* Cambridge: Harvard University Press.

Finnegan, Ruth. 1992. *Oral Traditions and the Verbal Arts: A Guide to Research Practice.* London and New York: Routledge.

Firth, Raymond. 1964. Essays on Social Organization and Values. New York: The Athlone Press.

_____________. 1989. "Fiction and Fact in Ethnography". In E. Tonken & Others (eds.). *History and Ethnicity.* London: Tavistock.

Fortes, Meyer. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi.* Oxford: Oxford University Press.

______________. 1950. "Kinship and Marriage among the Ashanti". In A. R. Radcliffe-Brown and d. Forde (eds.). *African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford: Oxford University Press.

______________. 1953. "The Structure of Unilineal Descent Groups." *American Anthropologist*. 55, 67-95.

Foucault, Michel. 1970. The Order of Things. New York: Random House.

______________. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. London and New York: Routeldge.

Frazer, James. 1910.*Totemism and Exogamy*.London: Macmillan Press.

______________. 1911. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. 12 Vols. New York: Macmillan

Geertz, Clifford. 1967. "The Cerebral Savage: On the Work of Claude Levi-Strauss". *Encounter*. 28(4): 25-32.

______________. 1973. "Deep Play: Notes on the Balinese" Cockfight. In Clifford Geertz. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

______________. H. Geertz & L. Rosen. 1979. *Meaning and Order in Moroccan Society*. New York: Cambridge University Press

Geertz, Helda. 1979. "The Meaning of Family Ties". In C. Geertz, H. Geertz & L. Rosen. *Meaning and Order in Moroccan Society*. New York: Cambridge University Press.

______________. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Strandfrod: Stanford University Press.

_____________. 1988. "The World in a Text: How to Read 'Tristes Tropiques". In C. Geertz. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Cambridge: Polity Press.

_____________. 1991. An Interview with Clifford Geertz. *Current Anthropology*. 32,5, 603-612.

Gellner, Ernest. 1969. Saints of the Atlas. London: Weidenfeld & Nicolson, Chicago: University of Chicago Press.

Gilsenan, Michael. 1990. "Very Like a Camel: The Appearance of an Anthropologist's Middle East". In R.Fardon (ed.). *Localizing Strategies: The Regionaliztion of the Ethnographic Account*. Edinburgh: Scottish Academic Press.

Godelier, Maurice.1977.*Perspectives in Marxist Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____________. 1987."Infrastructures, Societies, and History". *Current Anthropology*. 19, 4, 763-771.

_____________. 1986. *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____________. and Marilyn Strathern (eds.). 1991. *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leach, Edmund. R. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. London: The Anthlone Press

_____________. 1960. Descent and Filiation and Affinity. Man. 60, 9-49.

_____________. 1961. *Pul Eliya: A Village in Ceylon*. Cambridge: Cambridge University Press.

______________. 1961. *Rethinking Anthropology.* New York: The Anthlone Press.

______________.1970. *Levi-Strauss.* London: Fontana Modern Masters Series, Fontana.

______________. 1976. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected.*Cambridge: Cambridge University Press.

______________. 1982. *Social Anthropology.* London: Fontana.

______________. 1967. *The Study of Myth and Totemism.* (ASA mongs. 5). London: Tavistock.

______________. 1989. "Tribal Ethnography: Past, Present, Future". In E. Toknen&Others (eds.). *History and Ethnicity.* London: Tavistock.

Levi-Strauss, Claude. 1949. *The Elementary Structures of Kinship.* Boston: Beacon Press.

______________. 1952. "Race and History". In C. Levi-Strauss. Structural Anthropology. (Vol. 2). London: Penguin Books.

______________. 1955. *Tristes Tropiques.* London: Penguin Books.

______________. 1958. *Structural Anthropology.* (Vol. I) London: Penguin Books.

______________. 1962. *The Savage Mind.* London: Weidenfeld and Nicolson.

______________. 1962. *Totemism.*Translated by R. Needham. Boston: Beacon Press.

____________. 1964. *The Raw and the Cooked: Introduction to Science of Mythology*. Mythologiques (Vol. 1) New York: Harper and Row.

____________. 1966. *From Honey to Ashes*. Mythologiques (Vol.2) New York: Harper and Row

____________. 1968. *The Origin of Table Manners*. Mythologiques (Vol. 3). New York: Harper and Row.

____________. 1971. *The Naked Man:* Mythologiques (Vol. 4). New York: Harper and Row.

____________. 1971. "Race and Culture". In C. Levi-Struass. *The View from Afar*. Oxford: Basil Blackwell.

____________. 1973. *Structural Anthropology*. (Vol. II) London: Penguin Books.

____________. 1978. *Myth and Meaning*. London and Henly: Routledge & Kegan Paul.

____________. 1983. *The View From Afar*. Oxford: Basil Blackwell.

____________. 1985. *The Jealous Potter*. Chicago: University of Chicago Press.

____________. and Didier Eribon. 1991. *Conversation with Claude Levi-Strauss*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Lienhardt, Godfrey. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Oxford University Press.

Lowie, Robert. 1937. *The History of Ethnological Theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Khuri, Faud I. 1990. *Game and Primate*. London: Al-Saqi

_____________. 1990. *Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam*. London: Saqi Books.

Kuper, Adam. 1983. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. London: Routledge & Kegan Paul.

Handler, Richard. 1991. An Interview with Clifford Geertz. *Current Anthropology*. 32, 5, 603-612.

Hayes (eds.), Nelson & Tayna. 1970. *Claude Levi-Strauss: The Anthropologist as Hero*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Holquist, Michael. 1990. *Dialogism: Bakhtin and* his World. London and New York: Routledge.

Homans, George, & David M. Schneider. 1955. *Marriage, Authority, and Final Causes*. Clencoe: Free Press.

Marcus, George & Dick Gushman. 1982. Ethnographies As Texts. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 11, 25-69.

_____________ & Fischer, Michael M. J. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Morason, Gary Saul and Caryl Emerson. 1990: *Makhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*. Stanford University Press.

Needham, Rodney. 1962. *Structure and Sentiment*. Chicago: University of Chicago Press.

_____________. 1967. "Terminology and Alliance, II: Mapuche, Conclusion" *Sociologus*. 18, 39-53.

____________. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Oxford Basil Blackwell.

____________(ed.). 1973. *Right and Left: Essays in Dual Symbolic Classification*. Chicago: University of Chicago Press.

Mauss, Marcel. 1925. *The Gift: The Form and Reason for Exchange* in Archaic Societies. London: Routledge.

Pace, David. 1983. *Claude Levi-Strauss: The Bearer of Ashes*. London: Routledge & Kegan Paul.

Peters, Emrys L. 1960. "The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 90, 29-53.

____________. 1967. "Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica". *Africa*. 37, 261-81.

Okely, Judith. 1991. "Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge". In J. Okely & H. Callaway (eds.). *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge.

Ortner, Sherry B. 1984. "Theory in Anthropology Since the Sixties". *Comparative Studies in Society and History*. 26, 126-166.

Radcliffe-Brown, A. R. 1935. "Patrilinial and Matrilineal Succession". *Iowa Law Review*. 20,2, 286-303.

____________. 1950. "Introduction". In A. R. Radcliffe-Brown & D. Forde (eds.). *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Kegan Paul International.

____________. 1952. *Structure and Function in Primitive Society.* London: Routledge & Kegan Paul.

Rosen, Lawrence. 1979. "Social Identity and Point of Attachment: Approaches to Social Organization". In C. Geertz, H. Geertz & L. Rosen. *Meaning and Order in Moroccan Society*. New York: Cambridge University Press.

____________. 1984. *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relation in Muslim Community.* Chicago: University of Chicago Press.

Rousseau. Jean-Jacques. 1964 (1774-1783). *Discourse on the Origin and Foundation of Inequality.* In Jean-Jacques Rousseau. Collection Complete des Oeuvers de Jean Jacuqes Rousseau. (12 Vols.). London.

Sahlins, Marshal. 1977. *Culture and Practical Reason.* Chicago: University of Chicago Press.

Sahlins, Marshal. 1985. *Islands of History.* Chicago & London: University of Chicago Press.

Schnieder, David M. 1962. "What is Kinship All About?" In P. Reining, (ed.). *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year.* Washington, D.C.: Anthropological Society of Washington.

____________. 1965. "Some Muddles in the Models: or, How the System Really Works". In *The Relevance of Models for Social Anthropology.* Edited by the Conference on New Approaches in Social Anthropology, pp 25-84. New York: Praeger.

____________. 1968. American *Kinship: A Cultural Account.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Shami, Seteney. 1989. Socio-cultural Anthropology in Arab Universities. *Current Anthropology.* 30, 5, 649-654

Strathern, Marilyn. 1987. "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology". *Current Anthropology.* 28, 3, 251-281.

Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Nedmbu Ritual.* Ithaca and London: Cornell University Press.

____________. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* Chicago: Aldine Press.

____________. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.* Ithaca and London: Cornell University Press.

Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture.* 2 Vols. New York: Harper & Brothers.

Yalman, Nur. 1962. "The Structure of the Sinhalese Kindred: A Reexamination of the Dravidian Terminology". *American Anthropologist.* 64, 548- 575.

____________. 1963. "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malbar". *Journal of Royal Anthropological Institute.* 93, 25-58.

____________. 1967. *Under the bo Tree: Studies in Caste, Kinship and Marriage in the Interior of Ceylon.* Berkeley: University of California Press.

Wikan, Unni. 1982. *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman.* Baltimore & London: The John Hopkins University Press.

سلسلة المنتخب

الكتاب الشهري للمشروع الثقافي الخيري

من إصدارات بيت القرآن

ينظم بيت القرآن ضمن فعالياته الثقافية مشروعا يجمع بين النشاط الثقافي الفكري الذي تعتمد عليه الأمة في تطورها، وبين العمل الخيري الاجتماعي الذي يضمن للأمة قدرتها الذاتية على الاستمرار في الطريق السليم بروح من التآخي والتكافل والتعاون على البر. ويعتمد هذا المشروع على التزاوج بين هذين الرافدين، وقد سمي «بالمشروع الثقافي الخيري» تعبيراً عن المضمون الذي قام خلاله، ويتبلور هذا المشروع في إصدار كتاب شهري تحت اسم «سلسلة المنتخب» في مختلف فروع العلم والمعرفة للعلماء والمفكرين والمثقفين المعاصرين في عالمنا العربي والإسلامي، وقد يضم أيضاً كتباً منتخبة من التراث الفكري الإسلامي بالإضافة إلى كتب مترجمة عن اللغات الأجنبية مما يثري حضارتنا وحركتنا الفكرية المعاصرة.

ويعتمد «المشروع الثقافي الخيري» لبيت القرآن على التمويل الخارجي من أهل الخير في شكل تبرع مشروط لطباعة واحد من الكتب الشهرية أو أكثر، وتخصص قيمة التبرع والعائد من ربحية المبيعات للكتاب بالكامل باسم المتبرع صدقة جارية له وبالاسم الذي يرغب فيه دعماً ومساندة لصندوق الصدقة الجارية في بيت القرآن، ويسجل باسم المتبرع ومن أوقف عليه صدقته الجارية في تمويل الطباعة داخل الكتاب تقديرا وعرفاناً وبهذا نحقق الحديث النبوي بكل روافده:

«إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة : صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له».

وهذه الثوابت الثلاثة هي عماد المشروع الثقافي الخيري، فهو يهدف إلى توفير العلم وكتابه في شكل ميسر وبسعر مقبول، وبالأسلوب والمنهج الذي يضمن انتفاع كل الناس منه على اختلاف مستوياتهم وقدراتهم، كما أنه يشجع أهل الخير على تنمية صدقتهم الجارية في عمل مثمر تعم فيه الفائدة والنفع، وبأسلوب نكرّم فيه من يستحق التكريم بتسمية الصدقة الجارية باسمه ليكون الأسوة الحسنة في عمل الخير، وهكذا فالمشروع الثقافي الخيري وكتابه الشهري «سلسلة المنتخب» يكون: صدقة جارية، وعلماً نافعاً، ودعاءً مستمراً..

ويشكل بيت القرآن لجنة خاصة تتعهد مسئولية هذا المشروع والإشراف على إصدار «سلسلة المنتخب»، واللجنة برئاسة الدكتور عبداللطيف جاسم كانو مؤسس بيت القرآن والأمين العام، وتتولى هذه اللجنة الإشراف الأدبي لمتابعة الإصدارات، والتنسيق الفني والمالي لهذا المشروع لضمان أن يحقق الأهداف التي أنشيء لها، والدعوة مفتوحة ومستمرة للمشاركة المعنوية والمالية في المشروع الثقافي الخيري وسلسلة المنتخب.

الاشـــــتراكات :

البحـــــــــــرين 21 ديناراً بحرينياً .

دول الخليج العــربي 14 ديناراً بحرينياً .

الدول العربية الأخرى 40 دولاراً أمريكيا.

خارج الوطن العربي 60 دولاراً أمريكيا.

الاشتراكات شاملة أجور الشحن والبريد.

ترســل الاشــتراكات باســم بيت القــرآن

ص.ب : 2000 المنـامة ـ دولـة البحــــرين

الكتـاب القـادم

المصحف الشريف

« تدوينه وكتابته عبر العصور »

صدر من هذه السلسلة

1 ـ رؤى اسلامية من وحي القرآن	عبدالله بن خالد آل خليفة يناير 1996
2 ـ من هم الشعراء الذين يتبعهم الغاوون	غازي عبد الرحمن القصيبي فبراير 1996
3 ـ الأرقام الحضارية تبع الحضارة الإنسانية	الدكتور عبداللطيف جاسم كانو مارس 1996
4 ـ الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاق	الدكتور أحمد شلبي ابريل 1996
5 ـ المدن والعمران في صدر الإسلام	الدكتور نزار الصياد مايو 1996
6 ـ في الأدب والنقد	إبراهيم العريض يونيو 1996
7 ـ المدينة والدولة ـ نظرية في العمران الإسلامي من الماضي إلي المستقبل	طارق والي يوليو 1996
8 ـ الكتب والمكتبات في الحضارة العربية الإسلامية	الدكتور ربحي مصطفي عليان أغسطس 1996
9 ـ نحن وحدنا في هذا الكون	الدكتور محمد عبده يماني سبتمبر 1996
10 ـ الدعاء	الدكتور محمد سيد طنطاوي أكتوبر 1996

11 ـ حوار حول الحاضر بالماضي عبر الأندلس	الدكتور رشدي فكار نوفمبر 1996
12 ـ جوانب من الفكر الإداري المعاصر	الدكتور جليل إبراهيم العريض ديسمبر 1996
13 ـ سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات الجزء الأول	الدكتور رضوان السيد يناير 1997
14 ـ سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات الجزء الثاني	الدكتور رضوان السيد فبراير 1997
15 ـ من أحكام عبادات المرأة في الشريعة الإسلامية دراسة فقهية مقارنة	الدكتورة سعاد إبراهيم صالح مارس 1997
16 ـ أم النبي صلى الله عليه وسلم	الدكتورة عائشة عبدالرحمن إبريل 1997
17 ـ الرسائل النبوية الأولى دعوة إلى الإسلام	الدكتور عبد اللطيف جاسم كانو مايو 1997
18 ـ مع الله جل جلاله	محمد الغزالي يونيو 1997
19 ـ الاسلام والاعلام	عرفان نظام الدين يوليو 1997

بيت القرآن

شيد بيت القرآن في منطقة متميزة بمدينة المنامة بدولة البحرين، ليكون أول مركز حضاري إسلامي في العالم أنشيء بفضل التبرعات السخية والدعم الكريم من أهل الخير والبر والعطاء إيمانا منهم بما لبيت القرآن من أهداف سامية ودور حضاري في خدمة القرآن الكريم.

وبيت القرآن رائد بفكرته وبأهدافه التي تبعت من وحي الحضارة الإسلامية وتراث الدين الحنيف ليرتبط بالناس، جميع الناس من خلال تراثهم الإسلامي ولا سيما مخطوطات القرآن الكريم التي يرجع تاريخها إلى القرن الأول الهجري وحتى العصر الحديث، ومن مختلف أنحاء العالم الإسلامي من أقصاه في الأندلس وشمال أفريقيا إلى أقصاه في شرق آسيا والصين.

والارتباط الوثيق بين الحضارة والدين والعلم والمعرفة يمكّن بيت القرآن من أن يكون مؤسسة ثقافية رائدة لها كيانها المستقل وأهدافها وسياساتها لخدمة كتاب الله الكريم، فبيت القرآن ملتقى للدارسين والباحثين من خلال وحداته وعناصره الرئيسية المكونة من:

- مكتبة الفرقان
- متحف الحياة
- قاعة محمد بن خليفة بن سلمان آل خليفة للمؤتمرات
- مدرسة يوسف بن أحمد كانو لعلوم القرآن
- مسجد عبدالرحمن جاسم كانو

ويشكل مبنى بيت القرآن في حد ذاته فناً معمارياً إسلامياً متطوراً ينسجم مع الفكرة الرائدة والأهداف الحضارية التي أنشيء من أجلها، فهو يجمع بين أصالة الفن المعماري الإسلامي الرفيع والتقنية المتطورة الحديثة المرتبطة بالطراز الإسلامي الأصيل من خلال تشكيل الفراغات المختلفة للمبني حول الحوش الرئيسي الذي تتوسطه نافورة المياه، وتطل عليه كافة العناصر الرئيسية من خلال المشربيات الخشبية التي تضفي على المكان طابعاً معمارياً متميزاً رائعاً، ويزيد من جماله استخدام الإضاءة الطبيعية من خلال الفتحات التي استخدم فيها الزجاج المعشق الملون.

وحيث أن بيت القرآن مؤسسة أهلية ذات كيان مستقل خرج من الناس وشيّد من التبرعات الكريمة لكل الناس، من أجل الناس، لذلك، فإنه لتجسيد أهدافه التي يسعى لتحقيقها ، واستمراريته في أداء رسالته التي أنشيء من أجلها، فهو يعتمد اعتماداً رئيسياً على العطاء الدائم والتبرع المستمر من جميع الناس.

الكاتب والكتاب

نشأ جيل من طلاب علم الانتروبولوجيا في الجامعات العربية على مفاهيم ونظريات العلم من مصدر يكاد يكون وحيداً، إلا وهو المصدر الانكلوساكسوني المتمثل في التقليد الانثروبولوجي في بريطانيا وأمريكا، وهكذا ظلت بقية المصادر شبه مغيبة. الكتاب الحالي ينشد الكشف عن بعض المصادر الأخرى كتلك المتمثلة في التقليد الانثروبولوجي الفرنسي الحديث.

يعالج المؤلف من خلال فصول الكتاب الأربعة إسهام كلود ليفي ستروس وذلك باعتباره أحد أبرز الانثروبولوجيين الفرنسيين المعاصرين، وذلك من خلال تسليط الضوء على إسهاماته في النظرية الانثروبولوجية عامة ونظرية القرابة خاصة. الكاتب يعالج كل ذلك عبر الكشف عن السياقات الخاصة بالسيرة الذاتية لكلود ليفي ستروس وعن بعض تجارب التلقي الانثروبولوجي لنظرياته في العالم الغربي والعربي معاً.

ولد المؤلف (عبدالله عبدالرحمن يتيم) في مدينة المحرق في عام 1953، وتلقي تعليمه في مدارس الدولة الرسمية، ثم واصل تعليمه الجامعي بعد ذلك في الكويت وبريطانيا، حيث حصل على دكتوراة الفلسفة في الانثروبولوجيا من جامعة إدنبرة في عام 1991. عمل أستاذاً للانثروبولوجيا في جامعة البحرين، ثم انتقل منذ عام 1996 للعمل في وزارة شئون مجلس الوزراء والإعلام وكيلاً مساعداً للثقافة والتراث الوطني وأميناً عاماً للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، وكذلك رئيساً لتحرير المجلة الفصلية للمجلس (البحرين الثقافية).

المنتخب ٤٢
الكتاب الشهري للمشروع الثقافي الخيري
إصدارات بيت القرآن

